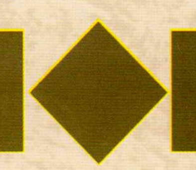
المحقق آية الله الشيخ محمّد السند

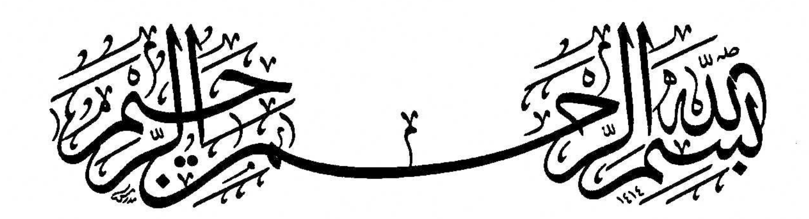


# فقه الطب



السيد محمد حسن الرضوي






شبكة الفكر
alfeker.net



# فقه الطب

تقرير الأبحاث

المحقق آية الله الشيخ محمد السند

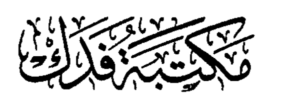
بقلم

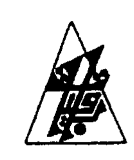
السيد محمد حسن الرضوي

مكتبة فدك

# فقه الطب

آية الله الشيخ محمّد السند البحراني



الناشر: باقيات

الكميّة: ١٠٠٠

المطبعة: وفا

الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ٢٤٠



شابك: ٨-٨٠-٥١٢٦-٦٠٠-٩٧٨

عنوان الناشر: ايران - قم - شارع معلّم - رقم ٤٤ - تلفون: ٧٧٤٣٩٠٠

مركز التوزيع: ايران - قم - مجمع الإمام المهدي عجّل الله فرجه

الطابق الأرضي - رقم ١١٦ و ١١٧ - تلفون: ٧٨٣٣٦٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الباطن ليس يخفى والظاهر ليس يرى والغائب غير المفقود والشاهد غير المشهود ولم يخل منه السموات والأرض وما بينهما طرفة عين.

والصلاة والسلام على خيرته من أصفيائه محمّد - صلى الله عليه وآله - الرسول المبين وعلى آله الغرّ المطهّرين الهداة المستحفظين.

وبعد فهذا نتف من مستجدات المسائل ومستحدثاتها وقد اشتملت على الموارد الطبيّة المتنوّعة كالتشريح والترقيع والتلقيح الصناعي والإستنساخ وتحديد النسل، مضافا إلى جملة من مباحث العمران المدني وعلى قوانين التعايش المدني مع المذاهب والملل الأخرى - المسمّاة بقاعدة الإلزام - والصور والعناوين الحديثة لماهيّة القمار ومجموعة من أحكام الصلاة والصيام في البلدان التي ينعدم فيها ضوء النهار أو ظلمة الليل في بعض فصول السنة. وقد تحرّينا في البحث تنقيح قواعد أو فوائد كليّة يتضح بها الحال سواء في تلك المسائل أم غيرها ممّا قد يستجد في تلك الأبواب.

وهـذه البـحوث حصيـلة ما ألقيتـه بـأيّام الخميـس والجمـع لـسنـة ١٤١٨ـ١٩ هجرية تتمّة لمّا تقـدّم مـن مسائل في هـذا المـضمار. وقـد قـام بتـحريـرها وتهذيبـها الفذّ الذكيّ والنبيه الألمعيّ السيّد محمّد حسن الرضوي ـ أدام الله تعالى رقيّه في مدارج العلم والعمـل ـ عـسى أن تكـون إسـهاماً في بيان الموقف الفقهي تجاه أطوار الحياة المعاصرة.

**محمّد السند**

**١٢ شوال ١٤٢٢ هـ.ق**

# المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

**ألحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين. وبعد...**

فهذا الكتاب من سلسلة الأبحاث المستجدة في فقه الحياة المعاصرة قد ألقاها سماحة شيخنا الأستاذ العلاّمة آية الله محمّد السند البحراني - أدام الله أيّام إفاداته - في يومي الخميس والجمعة من كلّ أسبوع، في المسائل المستحدثة جاعلاً محور بحثه ما كتبه الفقيه الأعظم السيّد الخوئي قدس سرّه في ذلك، لاشتماله على الفروع المهمّة وقد قمت بإعدادها وتنسيقها عسى أن يعمّ نفعها وتقع موضعاً للقبول.

وهذا الجزء مشتمل على مبحث التشريح إلى آخر الكتاب مضافاً إلى مبحث الإستنساخ وتحديد النسل. وألتمس من القارئ الكريم غضّ البصر

عمّا يقع فيه القلم من سقطات أو زلاّت؛ لأنّ العصمة لأهلها. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قم المقدّسة / ١٤٢٠ هـ

محمّد حسن الرضوي

وفي هذه الطبعة الثانية أقدّم شكري الجزيل إلى كلّ من ساهم في إخراج هذا الكتاب بهذا الثوب الجميل وأخص بالذكر الفاضل المحقّق الشيخ مجتبي الإسكندري الذي بذل جهده في تقوم النص من جديد، وسعة صدر الأخّ الوفيّ السيّد مسعود المعلّم في إخراج الكتاب بهذه الحلّة القشيبة، والله الموفّق.

١٤٣٠ هـ

# أحكام التشريح

**(مسألة ٣٦): لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم فلو فعل لزمت الدية ـ على تفصيل ذكرناه في كتاب الديّات.**

التشريح ـ بمعناه المصطلح في زماننا هذا ـ عبارة عن شقّ جسد الميّت أو شقّه مع تقطيع أعضائه لأجل ملاحظتها من جهة تأثير الأمراض أو للتعليم في العلوم الطبيّة أو للتحقيقات الجنائية أو لغير ذلك.

وقد التزم الماتن قدس سرّه بحرمة تشريح بدن الميّت المسلم فلابدّ من التعرّض لما يستفاد من النصوص في المقام والبحث عن مدى دلالتها سعةً وضيقاً، فنقول:

إنّ ما يمكن أن يستدلّ به على الحرمة وجوه خمسة:

**الوجه الأول:**

إنّ التشريح ـ بقطع أبدان الأموات وتمزيقها وتفريق أجزائها ـ هتك

لحرمتها وهو محرّم. هذا في المسلم واضح وأمّا بالنسبة إلى الكافر فقد يقال بأنّه لا هتك في البين باعتبار عدم الحرمة له.

وقد يتأمّل فيه: بأنّ المستفاد من القرآن الكريم أنّ لبني آدم ـ ولو كان كافراً ـ نوعاً من المصونية من حيث أنّه بنو آدم وقد صرّح به في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾.[1]

ولا ريب باختصاص البعض بالكرامة الخاصّة الإلهيّة والقرب والفضيلة الروحيّة المحضة ولكنّ الآية مسوغة للإمتنان وبيان حال لعامّة البشر. وهناك آيات عديدة دالة على نفس هذا المضمون والمخاطب فيها على أنحاء: فبعضها تخاطب عموم البشريّة ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾[2] وبعضها تخاطب العموم بعنوان ﴿الإنْسَان﴾[3] نظير قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حُسْناً وَإِنْ جاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[4] وتبيّن تكريمه على بقيّة المخلوقات وبعضها الآخر تخاطب بعنوان ﴿النَّاس﴾ نظير قوله تعالى: ﴿بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ

---

١. الأسراء/ ٧٠.

٢. الأعراف/ ٢٦ ـ ٢٧ ـ ٣١ ـ ٣٥.

٣. الأعراف/ ٢٦ ـ ٢٧، الرحمن/ ٣، الانفطار/ ٦، التين/ ٤، العلق/ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥.

٤. العنكبوت/ ٨.

رَحِيمٌ﴾[١] ونحوها قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ إِنَّ الله عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الله يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ الله نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ الله كَانَ سَمِيعا بَصِيرا﴾[٤] وغيرها[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ الله عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ، وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَالله لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾.[٦]

ومفاد هذه الآيات مبغوضيّة قطع النسل البشري وهلاكه ومبغوضيّة هلاك الحرث والمنابع الطبيعيّة ومبغوضيّة دمار الأرض وما يقابل عمارتها وهذا بمنزلة العموم الفوقاني الذي لا يرفع اليد عنه إلّا بمخصّص كعمومات مقاتلة وجهاد الكافرين لأجل الدعوة إلى الإسلام. ونظير هذا

---

١. البقرة/ ١٤٣، الحج/ ٦٥.

٢. الأعراف/ ٨٥، هود/ ٨٥، الشعراء/ ١٨٣.

٣. الحجرات/ ١٣.

٤. النساء/ ٥٨.

٥. الشورى/ ٤٢، ص/ ٢٦، لقمان/ ١٨، الروم/ ٣٠، البقرة/ ٢٤٤، المائدة/ ٤٢، الرعد/ ٦، يونس/ ٦٠، يوسف/ ٣٨، النساء/ ٨٩ـ ٩٠.

٦. البقرة/ ٢٠٤ و ٢٠٥.

المفاد قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾[۱] وكذا قوله تعالى: ﴿الَّذينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ الله مِنْ بَعْدِ ميثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ﴾[۲] وقوله تعالى: ﴿وَ الَّذينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ الله مِنْ بَعْدِ ميثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾[۳]، ويستفاد هذا العموم الفوقاني الأوّلي من مفاد الآيات العديدة الدالّة على استخلاف بني آدم لأمارة الأرض.

وكذا يستفاد من الروايات المتفرّقة في الأبواب منها صحيحة حسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام:

**إنّ الله لم يبعث نبيّاً إلّا بصدق الحديث وأداء الأمانة إلى البرّ والفاجر.** [٤]

ومنها: مصحّحة حسين بن مصعب، قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول:

**ثلاث لا عذر لأحد فيها، أداء الأمانة إلى البرّ والفاجر، والوفاء بالعهد للبرّ والفاجر، وبرّ الوالدين بريّن كانا أو فاجرين.** [٥]

---

١. محمّد صلى الله عليه وآله/ ٢٢.

٢. البقره/ ٢٧.

٣. الرعد/ ٢٥.

٤. ب ٢/ أبواب أحكام الوديعة/ ٧.

٥. ب ٢/ أبواب أحكام الوديعة/ ١.

ومنها: مصحّح محمّد بن مسلم عنه عليه السلام حيث قال عليه السلام فيه:

**أدّوا الأمانة ولو إلى قاتل ولد الأنبياء.**

وفي بعض الروايات الأخرى:

**أدّوا الأمانة إلى أهلها وإن كان مجوسا فإنّ ذلك ـ استحلال الأموال ـ لا يكون حتّى قام قائمنا فيحلّ ويحرّم.**

وفي بعضها التعليل بقوله:

**فاتّقوا الله فإنّكم في هدنة.**[١]

نعم يظهر من الروايات الأخيرة المشار إليها أنّ الحرمة لأجل الهدنة، لكنّها لا تنافي ما دلّ على أنّ العهد من حيث هو ذمّة يلزم الوفاء بها وكذا قوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُم مَا أَنفَقُوا... وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنفَقُوا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾**.[٢]

وبالجملة هناك عدّة من الأحكام في الأبواب المتفرّقة يظهر منها ذلك المفاد وليس المقام مقام بسطها وتفصيلها.

---

١. نفس المصدر.

٢. الممتحنة/ ١٠.

إن قلت: إنّ في القرآن الكثير من الآيات التي فيها التقريع العظيم للكفّار واللعن لهم والبراءة منهم والعداوة والتهديد بالعقوبات البالغة الخالدة الأبديّة وأنّهم أضلّ من الأنعام وغير ذلك ممّا يستفاد منه زوال حرمة الإنسانيّة والبشريّة فيها بطروّ رذيلة الكفر وكذا ما يستفاد ممّا يأتي من روايات تجهيز الميّت حيث ورد النهي عن تجهيزهم وعلّل بنفي الكرامة لهم وظاهر النفي الإطلاق وهو مفاد عكس النقيض من قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾.[1]

قلت: أوّلاً ــ إنّ بين التكريم والكرامة من جهة والهتك والإهلاك والإتلاف من جهة أخرى عموما من وجه ونفي الأوّل لا يسوّغ الثاني بقول مطلق، فيبقى على مقتضى القاعدة الأوّليّة الفوقانيّة المشار إليها إلّا ما خصّه الدليل.

وبعبارة أخرى: إنّ نفي الكرامة لا يعني جواز الإهلاك مطلقاً وهذا نظير ما سيأتي في روايات النهي عن التمثيل بالكفّار مع أنّهم لا كرامة لهم.[2]

---

١. الحجرات/ ١٣.

٢. ويؤيّده ما رواه المفيد في شرح العقائد عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنّه سئل عن أفعال العباد أهي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: لو كان خالقا لها لما تبرّأ منها وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم وإنّما تبرّأ من شركهم وقبائحهم.

وثانياً ـ أنّ هناك من الأحكام المرتّبة على ذات الإنسان لا من حيث ذاته، بل من حيث إضافته إلى الباري تعالى أو إضافته إلى المكلّف نفسه كالأبوّة والأمومة والمشروط له ونحو ذلك. فهذه الأحكام باقية على عمومها الشاملة للكفّار ولا ينافيها الأدلّة المتقدّمة النافية لكرامة الكافر وحرمته في مجمل الحقوق.

فيتحصل ممّا تقدّم اقعاد قاعدة أوليّة ـ على نحو الإجمال؛ وبسطها لابدّ له من موضع آخر ـ وأنّ الأصل الأولي اللفظي هو ثبوت الأحكام المقررة المترتبة على عنوان (الإنسان) ونحوه إلّا ما أخرجه الدليل والمخصّص وهذا بخلاف الأحكام المترتبة على عنوان (المسلم) أو (المؤمن) ونحو ذلك.

ثمّ إنّ نظير الآيات المتقدّمة قوله تعالى: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِن نَجْوَاهُمْ إلّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ الله فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرا عَظِيما﴾.[1]

ومن هذا القبيل أيضاً الآيات الناهية عن الفساد في الأرض كقوله تعالى ـ تقريراً لقول قوم بني اسرائيل لقارون: ﴿وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ الله إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ الله لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[2]، وقوله تعالى ـ عن لسان شعيب: ﴿يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ

---

١. النساء/ ١١٤.

٢. القصص/ ٧٧.

تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[١]، وقوله تعالى ـ خطاباً لبني اسرائيل: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ الله وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[٢]، وقوله تعالى ـ عن لسان الملائكة: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[٣]، وقوله تعالي ـ عن لسان لوط: ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِى عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ﴾.[٤]

ومورد هذه الآيات في المنكرات الإجتماعية والبغي على الحقوق، كما أنّه يستفاد منها حرمة الدماء في العنوان الأولي إلّا أن يطرء عنوان مبيح لها.

ومن ثمّ فليس مقتضى القاعدة عدم الحرمة كي يتمسّك به في المقام. أمّا عدم حرمة دم الكافر ـ إذا رفض عند دعوته للإسلام ـ فإنّ غاية ذلك هو هدر دمه بعد الدعوى لا قبله. فدمه ليس بمهدور بقول مطلق كما هو الحال في الصبيان الكفّار ونسائهم وشيوخهم ممّا لا يقوى على القتال، كما أنّ من شروط القتال مع الكفّار دعوتهم إلى الإسلام، فلدمه نحو من المصونيّة ودرجة من الحرمة.

ويؤيّد ذلك ما يستفاد من عهد عليّ عليه السلام لمالك الأشتر المرويّ بطريق معتبر ـ كما ذكره الشيخ في الفهرست ـ[٥] حيث قال:

---

١. هود/ ٨٥.

٢. البقرة/ ٦٠.

٣. البقرة/ ٣٠.

٤. العنكبوت/ ٣٠.

٥. الفهرست/ ص ٣٨، وموارد أخرى وكذلك النجاشي في ترجمة أصبغ بن نباتة.

**وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة والمحبّة لهم واللطف بهم ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنّهم صنفان، إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.**[١]

ومفاد قوله عليه السلام هو أنّ الكافر ـ من جهة مخلوقيّته ـ له نوع إضافة بفعل الله سبحانه وخلقته؛ والعبث به ـ ولو مع وجود الغرض في التشريح ـ هو نوع التصرّف والتشويه بالخلقة. فإزواء هذا الدليل عن الكافر محلّ تأمّل جدّاً.

**إن قلت:** إذا كان الكافر حربيّاً فلا حرمة لعرضه وماله ودمه فيجوز تشريح بدنه.

**قلت:** عدم حرمة عرضه وماله لا يدلّ على عدم حرمة بدنه؛ لأنّ العقيدة الفاسدة في الكافر تلغي الجانب الإعتباري فيها وهو عرضه وماله. أما بدنه فليس منسوباً إليه ولذا لو عاب المسلم خلقة بدن الكافر فإنّه يكون قد ارتكب فعلاً مرجوحاً، لأنّه لا يرجع إلى الكافر نفسه وإنّما يرجع إلى فعل الله سبحانه وتعالى. وبدنه ليس ملكاً طلقاً له ولا لنا وإنّما هو ملك الله عزّوجلّ. وفي بعض الأبواب الفقهية ـ كبحث النفقات في النكاح ـ أنّ لكلّ مخلوق ـ ولو كان حيواناً ـ حرمة، كما في رواية «لكلّ كبد حريّ أجر»[٢] وهو عام لكلّ حيوان وإن كان كلباً ولا يجوز تعذيبه إلّا الحيوان الموذي فضلاً عن الإنسان.

---

١. نهج البلاغة، الكتب والرسائل/ رقم ٥٣.

٢. النهاية/ ج٤، ص١٣٩.

ونظير ذلك كما في حدّ القتل والرجم لمن أتى بموجب الحد كزنا المحصّنة وقاطع الطريق ونحوهما، فإنّه وإن أهدر دمه إلّا أنّ ماله وبقيّة جهات عرضه فضلاً عن بدنه باق على الحرمة إلّا ما استثناه الدليل.

وأمّا قتله فهو باعتبار أنّه مفسد وحياته ملوّثة في الأرض، لأنّ الغرض من الحياة هي عبادة الله؛ وهذا بخلاف بدنه إذ هو ليس منسوباً إلى الكافر بنحو مطلق ـ كما قلناه ـ بل هو إضافة إلى صنع الله عزّ وجلّ وهذه الإضافة هي التى يشير عليه السلام إليها في قوله «**نظير لك في الخلق**».

ويعضد ما قلناه ما في الصحيح إلى ابن أبي عمير عن أبي الحسن الحذّاء قال:

**كنت عن أبي عبد الله عليه السلام فسألني رجل ما فعل غريمك؟**

**قلت: ذاك ابن الفاعلة.**

**فنظر إليّ أبو عبد الله عليه السلام نظرا شديداً، فقال الرجل: جعلت فداك إنّه مجوسيّ أمّه أخته.**

**فقال: أو ليس ذلك في دينهم نكاحاً؟**[1]

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

**إنّه نهى عن قذف من ليس على الإسلام إلّا أن يطّلع على ذلك منهم. وقال: أيسر ما يكون أن يكون قد كذب.**

---

١. ب١/ أبواب حدّ القذف/ ٣.

ومن ثمّ كان مقتضى اطلاق عنوان الكافر فى عبائر جماعة فى حرمة القذف هو الشمول للحربي أيضاً.

ويدلّ على ذلك أيضاً ما رواه في الصحيح محمّد بن قيس:

**قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقتان من أهل الباطل، أبيعهم السلاح؟**

**فقال: بعهما ما يكنّهما الدرع والخفّين ونحو هذا.**[١]

ووجه دلالته أنّه عليه السلام خصّ الجواز بما يحفظ نفوس الطرفين ولم يسوّغ بيع الآلات التى يتلف بها الطرفين بعضهما البعض وهذا نظير رواية هند السرّاج عن أبي عبد الله عليه السلام:

**قال: قلت له: إنّى أبيع السلاح. قال: لا تبعه في الفتنة.**[٢]

فمقتضى هذه الأدلّة نوع من المصونيّة والحرمة للكافر. فهتك الكافر من حيث الإنسانيّة غير سائغ وأمّا من حيث بغيه وظلمه ومحاربته فمطلوب في الشرع.

والمتحصّل ـ ممّا اصطيد من الأدلّة والشواهد المتقدّمة وغيرها ممّا يجدها المتتبّع في أبواب الفقه ـ أنّ دليل الهتك يشمل الكافر خصوصاً النساء والشيوخ والأطفال منهم.

---

١. ب٨/ ابواب ما يكتسب به/ ٢.

٢. ب٨/ ابواب ما يكتسب به/ ٤.

نعم التصرّف في بدن المسلم حرمته أقوى منه في بدن الكافر، بل في المؤمن أغلظ حرمة من المسلم وكذا العالم المؤمن أغلظ حرمة منه كما لا يخفى، فللحرمة درجات.

**إن قلت:** البناء على أنّ للكفّار درجة من الحرمة ولو نازلة ينافي القاعدة المقرّرة: «أنّ الكفّار وما يملكون فيء للمسلمين»، إذ للمالك أن يتصرّف في ملكه كيفما شاء.

**قلت: أوّلاً:** لا منافاة بينهما، إذ الملكيّة الإعتبارية قابلة للتحديد وليست هي على حذو الملكيّة الحقيقيّة لله تعالى، ومن ثمّ حُدّ أفعال المكلّف بواجبات ومحرّمات وضرائب مالية وقد يحجّر عليه مطلقاً كما في المفلس والسفيه.

وثانياً: نظير ما نحن فيه موجود في الأبواب الفقهيّة كملك الدابّة فإنّه لا يسوغ ايذاؤها وترك إطعامها وشربها حتّى تموت. فهذا نحو درجة من الإحترام للنفس الحيوانيّة للدابّة في حين أنّه يجوز ذبحها للأكل.

## الوجه الثاني:

ما ورد في نفس أبواب الميّت من وجوب دفنه وتكفينه والصلاة عليه وغسله ونحوها من أمور وجوب تجهيز الميّت[1] حيث يظهر منها نوع تكريم واحترام لبدن الميّت وكذا الصيانة والرعاية له، وفي بعض الروايات

---

١. راجع أبواب غسل الميّت في الوسائل.

النهي عن غسل الميّت إذا كان موجباً لانسلاخ بدنه وانتقال الفرض إلى التيمّم كما هو مفتى به أيضاً، فيستفاد بالأولويّة القطعيّة عدم رضى الشارع بتقطيع بدن الميّت كما لا يخفى.

وهذا الدليل يختصّ بالمسلم ولا يشمل الكافر بأقسامه. نعم في موثّقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام:

**إنّه سئل عن النصرانيّ يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت. قال عليه السلام: لا يغسّله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وإن كان أباه.**[١]

**قيل:** بأنّه يستفاد منها جواز تشريح الكافر لقوله عليه السلام: **«ولا كرامة»**.

وفيه: إنّ مفادها عدم وجوب التكريم لا جواز الهتك والعبث في بدنه ـ كما أشير إليه سابقاً ـ[٢] وبعبارة أخرى المعلّل في الرواية هو عدم وجوب الغسل لا نفي كلّ كرامة وإن كانت كرامته من جهة نسبته إلى الباري.[٣]

ويشهد لذلك أنّ عدّة من الأصحاب التزموا في المخالف بترتّب أحكام الكافر عليه بعد موته لأنّه بعد الموت ينتقل إلى الآخرة فتكون أحكامه

---

١. ب١٨/ أبواب غسل الميّت/ ١.

٢. في صفحة ١٨.

٣. ويمكن أن يقال: أنّ المراد به أنّ المروّة والكرم الجبلّي للمسلم لا ينبغي أن يجرّه إلى القيام بتجهيز الميّت الكافر فهو نظير قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ فلا يكون ظاهرا في نفي مطلق الحرمة للكافر فتأمّل.

بحسبها ومع ذلك لا يلتزمون بجواز تشريحه والعبث ببدنه، فلا تلازم بين حرمة تجهيزه وعدم وجوب ذلك وجواز تشريحه، فلا نظر في الرواية إلى جواز التشريح بل هي ساكتة عنه.

مضافاً إلى أنّ النصوص الآتية في تحريم التمثيل موردها من هو أهون أصناف الكافر وهو المحارب بالفعل، ولكن مع ذلك ورد النهي عن التمثيل به وسيأتي أنّ التمثيل معناه أعمّ من التشفّي وغيره، مع أنّ في الحرب المناسبة مقتضية للعبث ببدنه، فكيف بالتشريح ببدنه في غير حال الحرب وفي غير المحارب بالفعل وفي غير الرجال، ولا أقل من المساواة عقلاً بين التشريح والتمثيل في الحرب.

**إن قلت:** يمكن أن تكون حرمة التمثيل لأجل أن لا تحكم القوى الغضبيّة في المسلم، لا لأجل حرمة في بدن الكافر ولذا يحرم دفنه ويجوز تركه في العراء ومع ذلك يحرم التمثيل.

**قلت:** سيأتي سياق النهي عن التمثيل مع النهي عن قطع الشجرة والنهي عن قتل الوليد وغير ذلك، وهذا السياق ظاهر في كون تلك الأمور لها درجة من الحرمة. نعم حرمة البدن بمعنى الاحترام إلى درجة القيام بمواراته والاعتناء به والوقاية والتحفّظ على بدنه ليست للكافر. أمّا حرمة بدنه فليس لنا دليل على نفيها وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله في بدر

بدفن المسلمين كما أمر بمواراة أبدان المشركين في قليب بدر ومن ثمّ عرفوا بأصحاب القليب حيث خاطبهم النبيّ صلى الله عليه وآله بعد موتهم ومع ذلك نهى صلى الله عليه وآله عن التمثيل بأبدانهم.(١)

وبعبارة أخرى: للحرمة درجات، منها درجة أن يتحفّظ عليه بأن يغسّل ويوارى ويجهّز، ومنها أن يعطّر بالكافور وأمثال ذلك.

ففي العالم مثلاً ورد في الأدلّة أن يكفّن بأحسن كفن وأن يدفن في أفضل مواضع القبور وهلمّ جرّاً. فيستفاد من الأدلّة أنّ الاحترام والحرمة والوقاية لها مراتب، فتدبّر. فلا ملازمة بين عدم وجوب الدفن أو حرمته وبين العبث ببدنه لأنّ له إضافة خلقيّة إلى الله على أيّ حال.

**الوجه الثالث:**

حرمة المثلة والتمثيل ويقرّب بأنّ كلاًّ من خرق الجسد وتقطيع الأعضاء في عمليّة التشريح تمثيل وهو حرام،

ففي صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

**كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سريّة دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله، لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صبيّا ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً**

---

١. المغازي للواقدي/ ج١، ص١١١.

إلّا أن تضطرّوا إليه[١].

وفي معتبرة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا بعث أميراً له على سريّة أمره بتقوى الله عزّ وجل في خاصّة نفسه ثمّ في أصحابه عامّة ثمّ يقول أُغز بسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليداً ولا متبتّلاً في شاهق ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعا وإنّكم لا تدرون لعلّكم تحتاجون إليه ولا تعقروا من البهائم يؤكل لحمه إلّا ما لابدّ لكم من أكله وإذا لقيتم عدوّا للمسلمين فادعوه إلى إحدى ثلاث... الحديث[٢].

ولا يخفى اشتمال المعتبرة والصحيحة السابقة على عدّة من الأحكام الأخرى المتعلّقة بالكفّار الدالّة إجمالاً على درجة من الحرمة فيهم وقد أشرنا في الوجه الأوّل إلى ذلك.

ولا يتوهّم أنّ التعليل في الموثّقة لعدم إحراق الزرع وغيره باحتمال الحاجة إليه دالّ على أنّ النهي غير ناش من حرمة الأمور المذكورة.

لأنّه مدفوع بأنّ حرمة الأعيان الماليّة وإن كانت لأجل المنافع المتوخّاة

---

١. ب١٥/ أبواب جهاد العدوّ/ ٢.

٢. ب١٥/ أبواب جهاد العدوّ/ ٣.

منها، فمن ثمّ اتصفت بالماليّة وترتّب عليه الضمان والمنع التكليفي عن اتلافهم ولكنّ الإنسان كالوليد والمتبتّل بالعبادة والشيخ الفاني فإنّ حرمته لأجل كرامة الحقيقة الإنسانيّة.

وفي مرسلة الكلينيّ عن عليّ عليه السلام:

**لا تمثّلوا بقتيل.**(١)

وهذه الروايات دالّة على حرمة التمثيل وعدم جواز التصرّف والعبث في أبدان الكفّار الحربيّين فضلاً عن غيرهم، فإذا حرم ذلك في الكافر كان حراما في المسلم بالأولويّة القطعيّة وليس التمثيل إلّا قطع بعض الأعضاء كالأذن والأنف ونحو ذلك؛ فبالتالي يحرم التشريح لأنّه تمثيل في الحقيقة.

**وقد يستشكل فيه:** أنّ المثلة بمعنى العبث في بدن الميّت بداعي التنكيل والعقوبة والتشفّي وهذا بخلاف تشريح بدن الكافر بغرض عقلائيّ، فلا يكون من مصاديق المثلة. ففي مصباح المنير: مثّلت بالقتيل مثلاً ـ من باب قتل وضرب ـ إذا جدّعته وظهر آثار فعلك عليه تنكيلاً والتشديد مبالغة، والإسم المثلة وزان غرفة والمثلة العقوبة.

**وأجيب عنه:** بأنّه قد ورد هذا التعبير في حلق اللحية في ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

١. ب٣٣/ أبواب جهاد العدوّ/ ١.

**حلق اللحية من المثلة ومن مثّل فعليه لعنة الله.**[١]

ومن الواضح أنّ الحالق لحيته لا يريد أن يمثّل بنفسه تنكيلاً وعقوبة وهذا ممّا يدلّ على أنّ المثلة ليس فيها ذلك القيد وإن كان الغالب في استعماله بداعي التشفّي والتنكيل، فالمثلة تستعمل في مطلق تغيير الخلقة.

وقد يدفع: بأنّ اللحية في سالف الزمان كانت من علامات المروّة والعزّة والشرف وكان المتبادر من حلق اللحية عندهم التنقيص من تلك الناحية فالقيد مضمّن في الحلق.[٢]

لكنّ الصحيح في الجواب أنّ ذلك التعبير وإن ورد في عدّة من كلمات اللغويّين إلّا أنّه ورد في الروايات في حلق الرأس، مثل مرسلة الصدوق قال:

**قلت لأبي عبد الله** عليه السلام: **إنّ الناس يقولون حلق الرأس مثلة. فقال** عليه السلام: **عمرة لنا ومثلة لأعدائنا.**[٣]

ورواية الجعفريّات عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن جدّه عليّ بن الحسين عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

١. مستدرك الوسائل/ ج١، ص٤٠٦.

٢. المسائل المستحدثة للسيّد الروحانيّ/ ص١١٤.

٣. ب٦٠/ أبواب آداب الحمّام/ ٣.

**حلق اللحية من المثلة ومن مثّل فعليه لعنة الله.**[(١)]

ومن الواضح أنّ حلق الرأس ليس بداعي التنكيل أو التشفّي من نفسه ومع ذلك استعملت في التمثيل، فيتبيّن من ذلك عدم أخذ كون الداعي هو العقوبة في المعنى الإستقبالي للمثلة، بل تستعمل في المورد الذي لازم الفعل فيه تغيير الخلقة والعبث بها بحيث تعدّى إلى تشويه في الخلقة، سواء كان الفاعل قاصداً التشفّي أو لم يكن قاصداً للتنكيل وإلّا فكيف يصوّر معنى التشفّي في «**حلق الرأس مثلة**».

فالصحيح أنّه لا يشترط في الموجد للفعل كون داعيه وقصده العدوان، بل كلّ فعل يجعل خلقة الشخص على مثال وحذو غير مثال وحذو الخلقة الأصليّة فيجعلها مشوّهة الخلقة يصدق عليه المثلة والتمثيل، ولا ريب أنّه في الحروب يفعل ذلك بداعي العدوان ولكن نفس المادّة لا يشترط فيه ذلك.

ويؤيّد ذلك مفاد الآية **﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ الله وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّا مِن دُونِ الله فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانا مُبِينا * يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إلّا غُرُورا * أُولئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلاَ يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصا﴾**[(٢)]

---

١. مستدرك الوسائل/ ب٤٠/ أبواب آداب الحمّام/ ١.

٢. النساء/ ١١٩ ـ ١٢١.

حيث دلّت على مبغوضيّة تغيير الخلقة وتغيير مثالها الأوّل ـ وسيأتي في بحث الإستنساخ أنّ هذه الآية دليل مستقلّ برأسه على حرمة تغيير الخلقة بنحو النقص مطلقاً ـ مضافاً إلى أنّه قد استعملت مادّة الكلمة في روايات النهي عن تمثيل صورة ذي الروح وهذه الروايات دالة على أنّ المادّة تستعمل في موارد إحداث مثال يغاير أو يشابه مثال الخلقة الأصليّة.

ويشهد لذلك ما رواه الراونديّ:

**أنّه كان رجل من نجران مع رسول الله** صلى الله عليه وآله **في غزاة ومعه فرس وكان رسول الله** صلى الله عليه وآله **يستأنس إلى صهيله فبعث إليه فقال: ما فعل فرسك؟ فقال: اشتدّ عليّ شبعه فخصّيته. فقال النبيّ** صلى الله عليه وآله: **مثّلت به الخيل معقود في نواصيها الخير إلى أن يقوم القيامة... الخبر.**[1]

وقد يشكل بأنّه: لو سلّمنا أنّ عنوان المثلة أعمّ إلّا أنّ النهي الوارد هو في مورد الحرب الذي هو بداعي التشفّي فيكون قرينة إمّا على اختصاص المعنى اللغويّ بذلك وأنّه مقيّد بالتشفّي أو مورد النهي منصرف عن العموم اللغويّ إلى خصوص التشفّي. فالأدلة الناهية قاصرة غير شاملة لموارد عدم قصد التشفّي.

وبعبارة أخرى: أنّ ظاهر النهي عن التمثيل هو حدّ وعقوبة لغريزة

---

١. البحار/ ج١٩، ص١٨٦، ح٤٢.

الغضب عند المكلّف لا لحرمة العدوّ.

وفيه: إنّ التعبير في الروايتين في مورد حلق الرأس واللحية بالمثلة مضافاً إلى الشواهد الأخرى المتقدّمة ظاهر في الإستعمال الحقيقي لا في المجاز، فاختصاص معنى اللغوي وتقييده بالتشفّي منتف. مع أنّ الإستعمال ظاهر في صدق عنوان المثلة بما لها من المعنى اللغويّ وأنّهما مصداق من مصاديقه لا بتكلّف تنزيل ادعائيّ؛ هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه يمكن تقريب الروايات بنحو آخر وهو أنّها ناهية عن المثلة في مورد الحرب، أي في من يكون مهدور الدم والبدن ولا يكون محترما ولكنّها مع ذلك محرّمة، فكيف بالكافر في غير الحرب؟

وثالثاً: أنّ الظاهر من النهي عن المثلة بحسب سياقه هو بيان مراعاة حقوق الغريزة الإنسانيّة كما في عنوان الوليد وعنوان المتبتّل في شاهق وأمثالها فهي ظاهرة في أنّ الحرمة للطرف الآخر وأنّه يلزم مراعاته؛ والحرب وإن كانت إهدارا لحرمة الكافر إلّا أنّه إهدار لحياته لا لبدنه، فسياق الروايات الناهية في صدد حفظ بعض الحرمات للطرف الآخر.

والمتحصّل: إنّ هذه الروايات في حرمة التمثيل مؤيّدة لما قرّرناه في الوجه الأوّل من أنّ مقتضى القاعدة هو تكريم بني آدم، غاية الأمر إنّ المقدار الذي رفع من تكريمه وحرمته هو إهدار دمه عند تحقّق الشرائط المعيّنة لا أنّ

الأصل الأوّلي عدم الحرمة، بل الأصل الأوّلي هو التكريم والإكرام، فاللازم تحصيل الأدلّة الأخرى الرافعة لتلك الحرمة والنظر في مقدار الرفع، وأنّ هذه الأدلّة تدلّ على رفعها بمقدار ازهاق نفسه باعتبار خبثها بالكفر، وأمّا بعد ازهاق النفس فلا يعبث ببدنه لعدم الدليل على جوازه، بل الدليل قائم على عدمه.

ويعضد ما ذكرناه أنّه قد استفيد في الكلمات من الأحكام المذكورة في هذه الروايات أنّها لغير حالة الحرب أيضاً نظير عدم جواز قتل الوليد وحرمة قتل المرأة والشيخ. إذن من الواضح أنّها ليست مقصورة على ظرف الحرب بل أنّها نوع من إبقاء الحرمات وإزهاق نفس الكافر الحربيّ خرج بالدليل.

ولا يخفى أنّ ما تقدّم كما يدلّ على حرمة التشريح في الكافر يدلّ على حرمته في المسلم بالأولويّة القطعيّة.

**الوجه الرابع:**

ما دلّ على وجوب احترام الميّت وأنّ حرمته ميّتا كحرمته وهو حيّ وهي عدّة روايات، منها:

صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:

**في رجل قطع رأس الميّت عليه الدية لأنّ حرمته ميّتا كحرمته وهو حيّ.**[1]

---

١. ب٢٤/ أبواب ديّات الأعضاء/ ٦، وب٥١/ أبواب الدفن/ ١.

ومثلها صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة صفوان ومعتبرة مسمع كردين، قال:

**سألت أبا عبد الله** عليه السلام **عن رجل كسر عظم ميّت، فقال: حرمته ميّتا أعظم من حرمته وهو حيّ.**[1]

وغيرها من روايات ذلك الباب. فكما لا يجوز التعدّي على الأجساد حال حياتها بقطعها أو جرحها أو كسرها، فكذا لا يجوز بعد المات. ومقدار دلالة هذا الدليل هو في الموارد التي تثبت الدية للحيّ كما في المسلم والذمّيّ. نعم التعليل يمكن دعوى عمومه لغير الذمّيّ وإن لم تثبت الدية لما عرفت من أنّ الأطفال والشيوخ والنساء لهم حرمة بدرجة ما حال حياتهم فلا يجوز قتلهم.

**الوجه الخامس:**

ما دلّ على تعلّق الدية بقطع رأس الميّت أو شيء من أعضائه أو جوارحه.[2]

كما هو بعض مفاد الروايات السابقة ويدلّ عليه أيضاً رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام:

**قال قلت: ميّت قطع رأسه. قال: عليه الدية. قلت: فمن يأخذ ديّته؟ قال عليه**

---

١. ب٢٥/ أبواب ديّات الأعضاء/ ٥.

٢. نفس المصدر.

السلام: **الإمام. هذا لله وإن قطعت يمينه أو شيء من جوارحه فعليه الأرش للإمام.**[١]

بناء على كونه دليلاً على الحرمة كما هو الصحيح، لأنّ الحرمة الوضعيّة ملازمة للحرمة التكليفيّة إلّا ما استثني ومقدار دلالة هذا الوجه كالسابق فلا ينقض بموارد ثبوت الدية من دون الحرمة التكليفيّة، فإنّ سقوط الحرمة التكليفيّة في تلك الموارد للضرورة أو نحوها من الأعذار ممّا يدلّ على وجود المقتضي لها لولا المانع.

فتحصّل من مجموع الأدلّة أنّ التشريح بعنوانه الأوّلي حرام مطلقاً سواء كان الميّت مسلماً أو كافراً بجميع أقسامه. فما في المتن تامّ بالنسبة إلى الميّت المسلم وإن لم تختصّ بالمسلم بل لا يجوز تشريح بدن الميّت مطلقاً وإن كانت حرمة المسلم أشدّ والمؤمن أشدّ منه.

وممّا قلنا ظهر ما في تعليقة بعض المعاصرين من تقييد الكافر بمحقون الدم[٢]؛ حيث اتّضح أنّ الحرمة ثابتة في مهدور الدم أيضاً لأنّه لا تلازم بين هدر الدم وهدر البدن ومن ثمّ تتأتى حرمة هتك بدنه بالوجوه المتقدّمة.

***

---

١. ب٢٤/ أبواب ديّات الأعضاء/ ٣.

٢. لعلّ استثناؤه لأجل تعلّق الدية بقطع رأس الميّت أو شيء من جوارحه من الذميّ الكافر.

**(مسألة ٣٧): يجوز تشريح بدن الميّت الكافر بأقسامه.**

قد تقدّم أنّه لا يجوز تشريح بدن الميّت الكافر مطلقاً ومرّت الأدلّة على ذلك وقد استثنى بعض أعلام العصر ـ من محقون الدم الذميّ ـ ما إذا كان التشريح جائزاً في شريعته مطلقاً أو مع إذنه في حال الحياة أو إذن وليّه بعد الوفاة، فلم يستبعد الجواز.

ولعلّ وجه الإستثناء الإستناد بقاعدة الإلزام وإذا أسقط حرمة نفسه فيرفع الحكم؛ ويمكن أن يستشهد له بما روي عن فعل الأمير عليه السلام ـ كما نقله ابن أعثم في الفتوح ـ في صفّين حيث قتل رجل من أبطال الشام عدداً من أفراد جيشه عليه السلام وعبث ببدنهم وجعل بعضهم فوق بعض لإيجاد الرعب في عسكر الإمام عليه السلام وحينها برز عليه السلام فقتل ذلك الرجل وقدّه نصفين وفعل به مثل ما فعل وتلا هذه الآية: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾.[1]

هذا ولكن حديث الإلزام إنّما يثبت إلزام الغير بما سلب من حقّه؛ وأمّا التحليل للغير في ما هو حرام في نفسه فليس في حديث الإلزام تشريع مثل ذلك أو جعل أسباب للإباحة والإستحقاق والتملّك وغيرها على غير

---

١. البقرة/ ١٩٤.

القواعد العامّة المقرّرة سوى الذي تقدّم وإلّا فاللازم جواز الزنا والقمار مع من يرى جوازه وهو كما ترى.

وقد تقدّم أنّ مفاد الأدلّة ـ عدا الوجهين الأخيرين ـ حرمة العبث ببدن الإنسان ولو كان كافراً حرمة تكليفية محضة لذات الفعل لا كحق راجع إلى الميّت، أي فهو محترم بما أنّه مخلوق لله تعالى والأصل الأوّلي عدم جواز هتكه إلّا إذا قام دليل على الجواز، فالحرمة حكم محض ولم يجعل حفظا لحق الغير كي ترتفع بالإسقاط؛ ومن ثمّ لا يجوز تمثيل بدن الميّت المسلم إذا أذنه في حال الحياة.

وأمّا ما نسب إليه من فعله في صفّين فإنّها مع كونها غير تامّة السند، قضيّة في واقعة ولعلّ فعله عليه السلام لإظهار شوكة الحقّ ونحو ذلك. وبعبارة أخرى قد تطرأ عناوين يختلف الحكم بحسبها، كما سيأتي في التشريح للأغراض الطبيّة وإنقاذ حياة المرضى.

**وكذا إذا كان إسلامه مشكوكاً فيه بلا فرق في ذلك بين البلاد الإسلاميّة وغيرها.**

لو سلّم جواز تشريح بدن الكافر ففي مشكوك الإسلام في البلاد الإسلاميّة محلّ إشكال والّذي يظهر من مشهور الفقهاء وكذا ارتكاز المتشرّعة وبناؤهم أنّ البلاد الإسلاميّة أمارة على الإسلام كما يبنون على الكفر في البلاد الكافرة كأمارة.

ولكنّ الظاهر من الماتن ـ هنا ـ أنّ بلاد المسلمين ليست أمارة على الإسلام وهذا الكلام مخالف لما التزم به في بحث تجهيز الميّت، حيث بنى على أنّ الميّت المشكوك إسلامه إذا وجد في بلاد المسلمين فيجب غسله وتكفينه ودفنه في مقبرة المسلمين، بينما لم يرتّب هاهنا عليه آثار المسلمين.

وقد يقال في وجه التفرقة: بأنّ لدينا عموما لفظيّاً ـ يجب غسل كلّ ميّت ـ وخرج من ذلك عنوان «الكافر» وهو عنوان وجوديّ فعند الشكّ في الميّت يستصحب عدم ذلك العنوان وبه يثبت أنّ المشكوك فيه من أحد الأفراد الباقية تحت العموم والإطلاق وهذا بخلاف المقام حيث أنّ الدليل الوارد هو بعنوان خاص ـ على مبنى الماتن ـ وهو حرمة الميّت المسلم وثبوت الدية له وليس عموم في البين كي يتمسّك به بضميمة استصحاب العدم الأزليّ في المخصّص ليترتّب حكم العام، فهذا منشأ الفرق.

وفيه: إنّ بحث تجهيز الميّت له ارتباط وثيق بحرمة الميّت لا حكم مباين في عرض حرمة الميّت وإلّا لكانت التفرقة في محلّها، إذ أنّ معنى تجهيز الميّت هو حرمته لئلاّ ينتهك فإذا فرض شمول دليل وجوب التجهيز للمشكوك فالمدلول الإلتزاميّ لذلك الدليل هو حرمة ذلك الميّت، لأنّ حرمة الميّت وبدنه لا تنحصر في أدلّة الدية المتقدّمة كي يشكل بعدم التمسّك بها، بل هي كأحد الأدلّة على احترام الميّت وحرمته وأدلّة تجهيز الميّت أيضاً منها، على إنّ أدلة ثبوت الدية واردة في الذمي والكتابيّ المعاهد أيضاً، فالديّة فيهما في الجملة ثابتة وهذا شاهد على حرمة بدنه.

**(مسألة ٣٨): لو توقّف حفظ حياة مسلم على تشريح بدن ميّت مسلم ولم يمكن تشريح بدن غير المسلم ولا مشكوك الإسلام ولم يكن هناك طريق آخر لحفظه، جاز ذلك.**

يقع الكلام تارة في مقتضى القاعدة الأوّليّة، وأخرى في النصوص الخاصّة.

أمّا مقتضى القاعدة الأوّليّة فهو أنّ تعلّم الطبّ واجب كفائيّ وهو مشتمل على التشريح، إذ لو لم ينبري ويتهيّأ ثلّة ومجموعة من المتعلّمين لتعلّم الطبّ المتوقّف على التشريح فحياة كثير من أفراد المسلمين ستكون معرضا للخطر حيث أنّ نجاتهم متوقّفة عليه. فالتشريح مقدّمة لتعلّم الطبّ وتعلّم الطبّ مقدّمة لحفظ حياة المسلمين المتّصف بالوجوب ولا ريب أنّه أهمّ من حرمة بدن المسلم فضلاً عن الكافر ـ بناء على ثبوت الحرمة فيه أيضاً ـ وبالتالي يجوز تشريح بدنه.

**ويرد على هذا التقرير:** أنّ التزاحم بين وجوب المقدّمة والحرمة الذاتيّة لنفس المقدّمة إنّما هو في مورد الحكمين الفعليّين ـ مثل انقاذ الغريق وحرمة التصرّف في الدار الغصبيّة ـ، أي لا في مثل المقام حيث أنّ إنقاذ حياة المسلمين ليس وجوبه فعليّا على متعلّم الطب حين تعلّمه لأنّه يتعلّم لمدّة

عشر سنين مثلاً ومن ثمّ تتحقّق لديه القدرة على معالجة المرضى؛ وأمّا الذين في معرض الهلكة فعلاً، أي المقارنين زمناً لظرف التشريح، فليس التشريح مقدّمة تكوينيّة لحفظهم وبالتالي فوجوب الحفظ ليس بفعليّ حتّى يزاحم حرمة التشريح الفعليّة.

وهذا التوقّف البعيد في المقدّميّة أشبه بالمصالح المرسلة، حيث أنّها عند العامّة عبارة عن المصالح والأغراض التى يريدها الشارع من دون تقييد وجوبها بسبب خاص فيفتي بلحاظها بوجوب شيء أو أشياء تقع في صراط تحقّق تلك المصلحة اللازمة التى ليست بواجبة فعلاً، بينما باب التزاحم بين الحكمين الفعليّين فلا ينطبق على المقام.

ويمكن الإجابة عن الإشكال المزبور: بأنّ الفرق بين البابين

**أوّلاً**: أنّ المصالح ـ في المقام ـ في ظرف المستقبل مقطوعة الحصول بينما المصالح المرسلة في الموارد المظنونة لا المقطوعة، أي مظنونة الحصول، ومن ثمّ لم يصحّح مذهب الإماميّة المصالح المرسلة لأنّها مظنونة ولا اعتبار بالظنّ ولم يخصّص الشارع طريقة معيّنة في ايجادها، بل أطلق للمكلّف عنان الإيجاد كيفما شاء، وهو ينافي التعيين في المصالح المرسلة.

وثانياً: أنّ المصالح المرسلة قد يكون بعضها في الواجبات المشروطة التي لم يتحقّق شرطها بخلاف المقام، حيث أنّ إنقاذ حياة المسلم ليس مشروطاً

بشرط شرعيّ غير محقّق، بل بشرط عقليّ. فالواجب حينئذ مطلق هامّ في ظرفه ولا محالة يكون فعليًا والمفروض أنّ ما هو مقدّمة له هو التشريح المتقدّم عليه في الزمن الحاليّ.

وبعبارة أخرى أنّ التزاحم الفعليّ كما قد يكون بين وجوب أهمّ فعلي وواجب مهمّ مثلاً؛ كذلك قد يكون في موارد علم المكلّف بوجود واجب أهم استقباليّ وواجب مهم فعليّ وذلك بعد فرض تحقّق قيود الوجوب الشرعيّة الدخيلة في الملاك في الظرف المستقبل للواجب الأهمّ، فإنّ القيود الشرعيّة التي يأخذها الشارع في لسان الدليل هي الدخيلة في الملاك وأمّا ما لا يأخذها في لسان الدليل فلا تكون دخيلة فيه.

فحينما نعلم بأنّ القيود الشرعيّة في ذلك الظرف الآتي المستقبلي متحققا فيستلزم العلم بوجود الملاك وبالتالي فملاك أهم استقباليّ يزاحم بملاك مهمّ فعليّ ونكتة التزاحم العقليّة تعمّ هذه الصورة، كما هو الحال في مثل تنجيز العلم الإجمالى في التدريجيات حيث أنّ أطراف العلم غير متحقّقة معا في آنٍ واحد، فكما أنّ العلم الإجمالي منجّز للإمتثال في التدريجيات، كذلك العلم هنا بالواجب الاستقباليّ منجز للإمتثال بإتيان المقدّمة في المقام.

ويمكن أن يقال: إنّ المقام من قبيل اعتبار المقدّمة المفوّتة، نظير غسل المستحاضة قبل الفجر ليوم الصيام بناء على أنّ وجوب الصيام مشروط

بطلوع الفجر، ففي المقام أيضاً عدم تعلّم الطبّ والتشريح مفوّت لامتثال وجوب إنقاذ النفس المحترمة؛ ولا فرق بين المقدّمة المفوّتة ذات الفاصل الزمنيّ القليل وبين ذات الفاصل الزمنيّ الكبير في كون كلّ منهما مفوّتا للواجب في ظرفه.

وقد استدلّ بعض أعلام العصر لجواز التشريح بأنّ الشريعة الإسلاميّة لا ترضى بتخلّف المجتمع الإسلاميّ عن ركب العالم الحضاريّ ولا بكونه محتاجا إلى الكفّار، وعدم وجود أطبّاء حاذقين سبب للحاجة إلى الكفّار وهو أمر مرغوب عنه في الشرع.

ولعلّ وجه ما أفاده قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلله الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢] ونحوهما من الآيات.

إلا أنّ في دلالة مثل هذه الآيات على الصغرى والنتيجة خفاء.

حيث أنّ مثل هذه العمومات هي من العمومات الفوقانيّة بالمعنى الثاني غير المتعارف، أي التي تحتاج إلى تقنين تحتانيّ آخر ـ إمّا تأسيسيّ شرعيّ أو عقلائيّ ممضاة ـ في التطبيق والتنزّل إلى مصاديقها وحيث أنّ الحاجة

---

١. النساء/ ١٤١.

٢. المنافقون/ ٨.

المشتركة بين البشريّة لا محالة موجودة، ولا يعيّن بأيّ قدر من الحاجة إليه تتحقّق الذلّة به ولا يعلم مدى لزوم حفظ استغناء المسلمين واستقلال نظامهم الاجتماعي وإلى أيّ مقدار؟ فلابدّ من تحديده من جعل وتقنين آخر وإلّا يكون التمسّك بها في المصاديق أشبه بالتمسّك بالمصالح المرسلة.

هذا إذا لم يكن هم محتاجون أيضاً .

اللهمّ إلّا أن يقال أنّ حفظ النظام في كلّ عصر بحسبه وإنّ تخلّف النظام الإجتماعي عن هذه المجالات يوجب ضعف المسلمين ويلزم منه الذلّة ولكنّ تشخيص ذلك بيد الفقيه. وبعبارة أخرى لا يكون هذا الوجه وجهاً للفتوى والحكم التشريعيّ الأوّليّ، بل هو ميزان من شؤون حكومة الحاكم.

على أنّ الصغرى أيضاً محلّ إشكال وتأمّل؛ لأنّ توقّف علاج كثير من الأمراض على العمليّات الجراحيّة أو انحصار العلاج بذلك محلّ نزاع بين المتخصّصين من أنواع الطبّ المختلفة.

أمّا الأدلّة الخاصّة فمفادها جواز خرق الجسد لغرض أهمّ من حفظ الحرمة للميّت بل وجوبه، كما إذا توقّف حفظ حياة حيّ عليه ، منها صحيحة عليّ بن يقطين:

**قال سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت وولدها في بطنها، قال: يشقّ بطنها ويخرج ولدها.**

ومثلها مرسلة ابن أبي عمير وخبر عليّ بن أبي حمزة وموثّقة محمّد بن مسلم.[١]

وظاهرها ـ كما ترى ـ وجوب الشقّ وإخراج الولد. واستدلّ بها في الموارد العديدة لأهميّة حياة الحيّ على حرمة الميّت.

لا يقال: إنّ أدلّة حرمة الميّت تدلّ على أنّ حرمته ميّتا كحرمته حيّا فيتساوى حينئذ الملاكان.

فإنّه يقال: إنّ هذه الأدلة المزبورة أيضاً تدلّ على أهميّة ملاك حرمة الحيّ من ملاك حرمة الميّت وذلك لأنّ المشبّه به ـ أي الحيّ ـ أقوى من المشبّه ـ أي الميّت ـ في وجه الشبه ـ أي الحرمة ـ. فتكون هذه الأدلّة طائفة ثانية من الأدلّة الخاصّة على الجواز في المقام.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ التشريح ببدن المسلم جائز إذا كان مقدّمة لإنقاذ النفوس المحترمة، فضلاً عن أجساد الكفّار الحربيّين أو الذمّيين ومن ثمّ إذا دار الأمر بين بدن المسلم وبدن الذمّيّ كان الذمّيّ متعيّنا لأنّه أقل محظورا و حرمة، وهكذا إذا دار الأمر بين المسلم والمؤمن كان المسلم متعيّنا لما تقدّم؛ فاللازم مراعاة الترتيب. والغريب عدم الإشارة إلى هذا التفصيل في الفتاوى.

هذا تمام الكلام في التشريح لأجل المسائل الطبيّة.[٢]

---

١. ب٤٦/ أبواب الإحتضار.

٢. وقد يشكل في تصوير التزاحم في المقام بالإشكال في أصل وجوب حفظ النفس لعدم إطلاق دالّ

---

عليه شامل لموارد توقّف الحفظ على مقدّمات محرّمة غير مشروعة، فليس مفاد أدلّة وجوب الحفظ لزومه بلغ ما بلغ.

وبعبارة أخرى: إنّ الأدلّة المزبورة بمثابة الأدلّة اللّبيّة حيث أنّها متعرّضة لأصل تشريع حرمة الدم ونفس المسلم وإنّ من أحيا نفسا فكأنّما أحيا الناس جميعا، فالقدر المتيقّن من دلالتها هو الإنقاذ بالطرق المباحة.

وفيه: أنّ ضعف الإطلاق في الأدلّة المزبورة وإن كان تامّا في الجملة إلّا أنّ دلالتها على وجود الملاك لموارد المحرّمات ـ غير شديدة الملاك ـ لا ريب فيها.

وبعبارة أدقّ: أنّ المستفاد من الحفظ والاحياء في الأدلّة هو الحفظ في مقابل مثل الموت الاخترامي وبالأسباب المتعارفة عقلائيّا لا بنحو سدّ باب الموت من رأس أو بالأسباب غير الطبيعيّة المتعارفة. فالتفصيل هو بذلك لا التفصيل بين فعل المباح والحرام. فمثل ترقيع العضو أو التشريح لأجل التعلّم للعلاج من الطرق المتعارفة في طبيعة حفظ الحياة بخلاف التوقّي عن الموت بتعلّم العلوم الغريبة أو الهجرة والعيش في مناطق خاصّة معيّنة أو إبقاء حركة القلب بالآلات الكهربائيّة لمدّة متطاولة جدّاً ونحو ذلك.

## فروع أخرى

**الأوّل:**

في الموارد التي يبنى على جواز التشريح في بدن الميّت المسلم أو الذمّيّ أو المعاهد هل تثبت فيها الدية أو لا؟

ذهب غير واحد من أعلام العصر إلى الثاني، ولعلّ وجهه أنّ الجواز التكليفيّ مسقط للضمان لاسيّما وأنّ المرتكب له في مقام أداء الوظيفة فهو محسن وليس على المحسنين من سبيل.

وفيه: إنّ الجواز بل الوجوب لا ينافي الضمان كما في أكل مال الغير في عام المجاعة، فإنّه وإن كان واجباً لإنقاذ النفس لكنّه لا ينافي ضمان قيمته لمالكه، لأنّ الضرورات تقدّر بقدرها. وغاية ما تستدعي الضرورة سقوط الحرمة التكليفيّة لا الوضعيّة.

وكون المرتكب محسناً ومؤدّياً للواجب الكفائيّ وغير منتفع بالفعل بما

يعود إليه ـ بل يعود النفع إلى عموم الناس ـ لا ينفي أصل الضمان، غايته عدم تعلّق الضمان به، بل ببيت المال لأنّ نفعه عائد لها فيندرج في قاعدة « تلف المال المأذون لنفع الشخص موجب لضمان ذلك الشخص »، أى أنّ الضمان لمن له النفع من التلف، وإذن الشارع وأمره في ذلك التلف الراجع نفعه لتلك الشخص بمنزلة وليّ ذلك الشخص كما ورد هذا المفاد في نصوص إطعام الدابّة الضالّة وأنّ الملتقط يرجع على مالك الدابّة بما أنفق.

وهناك قول ثالث ـ كما سيأتي ـ ، بأنّ الميّت إذا أذن في ذلك يسقط الضمان وسيأتي بيان الحال في الترقيع.

**إن قلت:** قد التزم بسقوط الدية في قتل المسلمين الذين تترّس بهم الكفّار عند إرادة قتل الكفّار ـ كما ورد في خبر الحفص ـ وليس إلّا لأجل أنّ القتل المزبور مأذون فيه شرعاً؛ وكذا في شقّ بطن الحامل الميّت لإخراج ولدها الحيّ ـ كما مرّت النصوص الدالّة على جواز ذلك ولم يشار فيها إلى الدية ـ وليس ذلك إلّا لكون الشقّ مأذونا فيه شرعا.

قلت: لا يتعيّن سقوط الدية لأجل ما ذكر بل لعلّ الوجه فيه أنّ القتل المزبور نحو من المجاهدة من المسلمين المقتولين نظير العمليّات الانتحاريّة لقتل العدوّ ونظير المبارزة المعتادة في مقاتلة العدوّ.

وبعبارة أخرى: إنّ القتل بالأصالة متوجّه إلى العدوّ لكنّه يستلزم

ويستتبع قتل المسلمين فيكون نظير بقيّة صور الجهاد.

هذا مع أنّ عمدة ما تمسّك به لسقوط الدية هو الإجماع وإطلاق الأدلّة المجوّزة لذلك وخبر حفص مع أنّ في الإعتماد عليها نظراً.

أمّا الإجماع، فلأنّه مدركيّ ومنقول.

وأمّا إطلاق الأدلّة، فعدم التعرّض فيها للديّة ولو من بيت المال ليس بمثابة نفي الدية فلا يخصّص بها عموم «لا يعلّل دم امرء مسلم».

هذا لو لم نعتمد الجواب الأوّل.

أمّا المورد الثاني ـ أي شقّ بطن الحامل الميّت لإخراج ولدها الحيّ ـ فلأنّ ثبوت الدية ليس بمطلق التصرّف في بدن غير الحيّ أو الميّت، والعمليّة الجراحيّة للغير في مقام العلاج الطبيّ لا توجب الدية لإمكان دعوى انصراف أدلّة الديّات عن مثل هذه الموارد ممّا لم يكن بعنوان الجناية وليس لأجل إذن المريض، إذ ليس هو إتلاف وضرر للغير حتّى يرتفع باذنه، مع أنّ الدية هي من باب الضمانات المقدّرة شرعا فتكون محكومة بقواعد باب الضمان فانصراف أدلّة الديات يوجب سقوط الدية، فكذا الحال في المقام حيث أنّ استنقاذ مولود المرأة بنفع المرأة الميتة فإنّه نظير ما إذا كانت حيّة وأجريت لها عملية جراحيّة لاستنقاذ حياة الطفل.

**الثاني:**

هل يجوز تشريح الميّت مع إيصائه بذلك أو لا؟

قولان مبنيان على الوجه في حرمة التشريح فمن يبني على خصوص وجه الهتك بنى في المقام على الجواز لعدم حصول الهتك مع الإذن، بخلاف ما لو بنى على بقيّة الوجوه المتقدّمة، نظير حرمة المسلم ميّتا كحرمته حيّاً فإنّه لا ترتفع الحرمة عن الغير بإذن المسلم نفسه لأنّ الصحيح أنّ هذه الحرمة وإن كانت تكليفيّة حقوقيّة إلّا أنّها غير قابلة للإسقاط فليست متعلّقة لسلطنة المسلم على نفسه، وذلك لأنّ هذه الحرمة هي ثابتة أيضاً على المسلم والمؤمن اتّجاه نفسه أيضاً لما سيأتي من أنّ بدن الإنسان بل وبقيّة قواه ونفسه أمانة من الله معهودة لدى الإنسان ومن ثمّ يحرم على المسلم والمؤمن أن يذلّ نفسه أو يهتكها أو يلحق الضرر بنفسه أو ببدنه أو بقواه حتّى الروحيّة منها بأن يلقي نفسه في الأمراض المزمنة النفسيّة.

ففي موثّقة سماعة قال، قال أبو عبد الله عليه السلام:

**إنّ الله عزّ وجل فوّض إلى المؤمن أموره كلّها ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلله الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزا ولا يكون ذليلاً يعزّه الله بالإيمان والإسلام.** [1]

---

١. ب ١٢/ أبواب الأمر والنهي/ ٢.

وموثّقة أبي بصير:

**إنّ الله فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلّا إذلال نفسه.**

وقريب منها رواية الأحمسيّ.[1]

فكلّ ذلك ممّا يدلّ على أنّ الحرمة الثابتة للمسلم ـ بالشهادتين ـ وللمؤمن ـ حيّين وميّتين ـ مقرّرة أعمّ من كونها وظيفة الغير ووظيفة نفسه تجاه نفسه.

إن قلت: إنّ التعبير في صدر الموثقتين بتفويض أموره كلّها له أو كلّ شيء يقتضي أنّ حرمته التي هي من حقوقه هي بيده فله أن يسقطها أو كلّ ما يفعله المؤمن بنفسه فقد فوّض إليه اختياره.

قلت: إنّ المخصّص المتّصل الذي هو محلّ الاستشهاد للمطلوب، مضافاً إلى عموم حرمة الضرر وكلّ الإلزاميّات في الشرع، مجموع ذلك يلزم منه التخصيص الكثير، فلا محالة يكون مفاد صدر الرواية هو إعطاء الولاية له فى ما أباحه الشارع تكليفاً له فموضوع ولايته مقيّد بذلك ويكون التخصيص من قبيل الاستثناء المنقطع فلابدّ في التمسّك بالصدر من إحراز الجواز التكليفيّ في الرتبة السابقة وعلى ذلك فلا يعارض الصدر أدلّة حرمة النفس والبدن؛ بل من كلّ ذلك يتبيّن عموم الحرمة لو بنى على الوجه

---

١. نفس المصدر.

الأوّل أيضاً ـ وهو كونه هتكاً ـ لأنّ هذه الحرمة غير قابلة للإسقاط كما عرفت.

**الثالث:**

بيع الحيّ لبعض أعضائه أو بيع أولياء الميّت لبدنه للتشريح. وسيأتي البحث في ذلك مفصّلاً في بحث الترقيع وإن اتّضح إجمالاً من الفرع السابق حرمة ذلك لتلازم الحرمة الوضعيّة للحرمة التكليفيّة لا من جهة حرمة الميتة كما سيأتي بيان ذلك.

**الرابع:**

جواز شقّ البدن وتشريحه لكشف الجرم في التحقيقات الجنائيّة كما في قتل الإنسان حيث أنّه بالتشريح يعرف الضارب أو القاتل، فتدفع التهمة عن المتّهم البريء.

فقد يقال بجواز التشريح كي لا يطل دم المقتول؛ مضافاً إلى توقّف حفظ حياة المتّهم البريء على ذلك.

وبعبارة أخرى: تارة يجوز التشريح لحفظ حياة المسلم المريض وأخرى لأجل حفظ حياة المسلم المتّهم. ثالثة لأجل الإنحفاظ على دم المقتول وعدم هدره حيث لا يعلم القاتل فيرتكب التشريح لاستعلامه.

وقد بنى جماعة من فقهاء هذا العصر على أنّ وجوب تدارك دمه

بالقصاص أو الدية أهمّ من حرمة التشريح، لأنّ عموم **«لا يطل دم امرئ»** يرجع لبّاً إلى حرمة هدر دمه وحرمة دمه أهمّ من حرمة بدنه؛ وهو متين حيث أنّ حرمة التشريح من شعب حرمة الميّت فإذا توقّف حرمة الميّت ـ التي هي الأصل ـ على ارتكاب التشريح قدّمت عليها؛ وحرمت الميّت في المقام تقتضي معرفة القاتل، للاختصاص أو تغريمه الدية.

وقد يتأمّل في الوجه الثاني المتقدّم حيث أنّ حفظ حياة المتّهم قد قرّر في الشرع بالبيّنة أو اليمين ونحوذلك من الموازين القضائيّة فلا وجوب لحفظ حياته في ذمّة القاضي زائداً على ذلك. نعم، بالنسبة إلى المتّهم يجب عليه حفظ نفسه ودفع التهمة عنها.

ولكن قد يدفع بأنّ وجود الموازين المقرّرة في باب القضاء لا ينافي وجوب إقامة القسط والعدل عليه بالمقدّمات التكوينيّة المقدورة الموصلة إلى العلم الحسيّ أو القريب منه.

وبعبارة أخرى: يجب الفحص عليه بمقدار ما هو متعارف في كلّ زمن من الطرق العقلائيّة المقدورة ولك أن تقول: إنّ البيّنة واليمين ميزان للحكم بمثابة الأمارة والأصل العملي في الشبهات الحكميّة في مقام استنباط الحكم الشرعيّ الكليّ، ولا يسوغ العمل بها إلّا بعد الفحص بالمقدار المتعارف ولعلّ العديد من أقضية أمير المؤمنين عليه السلام المأثورة ـ

التى استخرجها فيها الحق ـ هي من هذا القبيل لا من الحكم بقضاء داود عليه السلام؛ بل إنّ أقضيته عليه السلام دليل آخر لمشروعيّة الفحص ووجوبه.

هذا كلّه في صورة الظنّ والإطمينان باتّضاح الواقع بذلك. أمّا في صورة الإحتمال، الظاهر أنّه لا يجوز ارتكاب حرام مسلّم لمجرّد احتمال حقّ. لكن قد يقال أنّ المحتمل حيث أنّه ذو أهميّة كبيرة فاحتماله يزاحم الحرام المعلوم المرجوح.

**الخامس**

حكم تشريح جسد الميّت لأجل تعليم القضاة وتشخيص الجناية. فقد يقرب ما تقدّم في تعليم الطبّ إذ لا فرق في إنقاذ النفوس بين المعالجة أو دفع التهمة عن النفوس البريئة. وقد يفرّق بأنّ التعليم إذا كان مقدّمة لحفظ دم المقتول عن الهدر، فليس هو بمثابة من الأهميّة بحيث يتقدّم على حرمة أبدان الآخرين.

***

## أحكام الترقيع

**(مسأله ٣٩): لا يجوز قطع عضو من أعضاء الميّت المسلم كعينه أو نحو ذلك لإلحاقه ببدن الحيّ، فلو قطع فعليه الدية.**

والحكم واضح من الأدلّة المختلفة المتقدمّة بعنوانه الأوّلي بالنسبة إلى العضو المتصل؛ وأمّا لو كان مقطوعاً فالروايات الواردة في أبواب غسل الميّت في وسائل الشيعة دالّة على وجوب دفن كافّة أجزاء بدن الميّت حتّى الظُفْر والشعر منه فضلاً عن باقي الأعضاء مثل قويّة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال:

**سألت أبا عبد الله** عليه السلام **عن الميّت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلّب. قال: لا يمس منه شيء اغسله وادفنه.** [1]

وغيرها من الروايات الواردة في ذلك الباب القابلة أسانيد بعض منها

---

١. ب١١/ أبواب غسل الميّت/ ٣.

للإعتبار. فالمستفاد منها عدم جواز التصرّف فى العضو المقطوع بإلحاقه ببدن الحيّ؛ وأمّا لزوم الدية فيستفاد من الروايات الواردة في كتاب الديّات[١]؛ هذا بالنسبة إلى القاطع.

وأمّا بالنسبة إلى المترقّع بالعضو فقد يقال بوجوب إعادة عضو الميّت إلى الميّت ودفنه لإطلاق الروايات المشار إليها وكذا الأدلّة السابقة؛ ولكن قد يقال بأن عضو الميّت بحكم التالف ـ لاسيّما إذا كان العضو باطنيّاً ـ إذا اتّصل بالحيّ، ومن ثمّ لا يكون ذلك العضو نجساً ـ في ما لو كان ظاهراً ـ لتبدّل عنوان الموت إلى الحياة، واقتطاع هذا العضو من الحيّ المترقّع قد يؤدّي إلى هلاكه وينجرّ إلى الضّرر المعتدّ به وحينئذ فالمترقّع ضامناً لدية العضو ولكن حيث أنّ دية العضو لا تتضاعف ولا تتكرّر، فورثة الميّت ـ في أخذ دية ذلك العضو ـ إمّا مخيّرون في الرجوع على كلّ من القاطع أو المترقّع؛ وأمّا توزّع الدية عليهما؛ وإمّا أنّ الدية على المترقّع لأنّه مستقرّ الضمان كما في تعاقب الأيادي، وإمّا أنّ الدية على القاطع فلا تثبت مرّة أخرى، وجوه.

نعم، لو لم يحسب العضو تالفاً كما في بعض الأعضاء الظاهرة كالإصبع أو اليد أو العين فيتوجّه وجوب إرجاعه إلى الميّت.

---

١. ب٣٤/ أبواب ديّات الأعضاء.

**نعم لو توقّف حفظ حياة مسلم على ذلك ولكن على القاطع الدية.**

أمّا الجواز بالنسبة إلى الكافر ـ بناء على احترامه ـ فلتوقّف حياة المسلم الأهم عليه؛ وقد تقدّم أنّ هذا النوع من الحفظ مشمول لأدلّة الحفظ. وأمّا إذا توقّف حفظ حياة مسلم على قطع عضو من أعضاء الميّت المسلم فهل يجوز أخذ عضو منه للترقيع؟ قد يستدلّ للجواز بوجوه:

**الأوّل:** ما ورد في الحامل من أن يشقّ بطنها لحفظ حياة الولد الذي في بطنها ويستخرج الطفل مع أنّه يستلزم تقطيع بعض أعضائها لأجل ذلك. وقد يتأمّل في هذا الدليل:

**أوّلاً:** بأنّ مورده من التلازم الوجوديّ بين التصرّف في الميّت وحياة الحيّ، حيث أنّ أصل حياته تتوقّف على التصرّف في أعضاء الميّت؛ وهذا بخلاف المقام حيث لاارتباط ولا تلازم بين التصرّف في الميّت وحياة الحيّ. وبعبارة أخرى: في الصورة الأولى المشيّة الإلهيّة ـ المتعلّقة بحفظ حياة الحي ـ والإرادة التكوينية ـ المتعلّقة بالتصرّف في الميّت ـ قد جعلت وجودهما مقترنين بخلاف الموارد الأخرى وهذا هو المراد من التلازم.

وثانيا: أنّ القياس مع الحامل المزبورة قياس مع الفارق؛ حيث أنّ في ذلك المورد لم يؤخذ عضو من الميّت ويجعل في الحيّ وإنّما قطع أعضاؤها وشقّ

بطنها، فالتصرّف غير مستمرّ؛ هذا بخلاف الترقيع فإنّه تصرّف مستمرّ؛ مع أنّ في مورد القطع تدفن الأعضاء المقطعة ولا يتصرّف فيها بقاءً، بخلاف المقام.

نعم، هذا الوجه لا يخلو من إشعار الدلالة على المطلوب في المقام.

**الثاني:** ما رواه في مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

**سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فأخذ سنّ إنسان ميّت فيجعله مكانه. قال: لا بأس.**[1]

وهذه الرواية في مورد عدم توقّف الحياة على عضو الميّت فكيف في ما إذا توقّفت عليه.

ويردّ على الإستدلال بها:

**أوّلاً:** إنّها مرسلة.

**وثانياً:** أنّ سنّ إنسان ميّت ممّا لا تحلّه الحياة وممّا يعدّ من الزوائد وفضول البدن، مع احتمال انفصالها عن الميّت قبل موته بخلاف المقام، فإنّ الكلام في الأعضاء الأصليّة.

**وثالثاً:** قد وردت روايات معتبرة بمجموعها دالّة على عدم جواز إزالة شيء من الميّت حتّى من شعره أو ظفره وإنّه إن فعل ذلك غسل وجعل معه

---

١. ب٣١/ أبواب لباس المصلّي/ ٤.

في الكفن.

**الثالث:** ما تقدّم في طيّ أدلّة التشريح من ثبوت الدية في الجناية على بدن الميّت، كرواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

**في رجل قطع رأس الميّت. قال: عليه الدية لأنّ حرمته ميّتا كحرمته وهو حيّ.**[١]

وتقريب الدلالة أنّه شبّه بدن الميّت بالحيّ في الحرمة وهذا التشبيه يستدلّ به على الحرمة.

وفيه **أوّلاً:** يمكن الإستدلال به على الجواز في المقام حيث أنّ المشبّه به في وجه الشبه أقوى وأشدّ من المشبّه ويكون التشبيه دالاً على اقوائيّة الملاك فيه. هذا، في ما إذا لم يكن المشبه به أعرف، وإلّا فتكون أقوائيّة المشبّه به من ناحية الأعرفيّة. وعلى أيّ حال فمفاد الروايات المزبورة اقوائيّة وجوب حفظ الحيّ من حرمة بدن الميّت؛

وثانياً: أنّ ما يستفاد من الآية الكريمة ﴿مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعا﴾[٢] يدلّ على اقوائيّة حفظ الحيّ، حيث جعل فيها حفظ حياة شخص واحد بمثابة حفظ الحياة لجميع الناس ملاكاً، بينما لم يرد مثل هذا التعبير في

---

١. ب٢٤/ أبواب ديّات الأعضاء/ ٤.

٢. المائدة/ ٣٢.

الميّت.

وثالثاً: أنّ بدن الميّت جثّة جامدة بينما بدن الحيّ نفس يخشى عليه الزهوق.

وقد يشكل بأنّ وجوب حفظ حياة المسلم مختصّ بالطريق المحلّل وبما هو من الأسباب الطبيعيّة أو بما هو شامل للمحرّمات الصغيرة، وأمّا التوصّل لحفظها بأبدان بني نوعه المحترمة فلا إطلاق لدليل الوجوب لمثل ذلك، بل هو قاصر عن شموله له.

وقد تقدّم الجواب عن هذا الإشكال في آخر بحث التشريح فراجع. والمتحصّل أنّه لابدّ من تشخيص درجة الملاك لوجوب حفظ حياة الحيّ؛ ولا يبعد بحسب التتبّع في الموارد المتعدّدة أنّ إبقاء حياة فرد قد يكون أهمّ ملاكا في نظر الشرع من حياة فرد آخر ـ نظير قضيّة مبيت الأمير عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ فضلاً عن أبدان الأموات وعلى أيّ حال لابدّ من التتبّع الوافر لإحراز أهميّة الملاك المزعوم؛ هذا كلّه في الحكم التكليفي.

وأمّا لزوم الدية فلأنّ غاية التزاحم رفع الحرمة التكليفيّة لا رفع الضمان، نظير أكل الجائع طعام الغير يوم المجاعة حيث أنّه يجوز له ذلك مع ثبوت الضمان. والشارع وإن أسقط ولاية المالك حينئذ إلّا أنّه لم يسقط الحكم الوضعيّ لعدم تبعيّته للتكليفيّ.

لا يتوهّم بأنّ الدية ثابتة بعنوان العقوبة، فتختصّ بمورد حرمة القطع كما يشهد لذلك ما ورد في القصاص كصحيحة أبي الصباح الكناني عن الصادق عليه السلام:

**عن رجل قتله القصاص، له دية؟**

**فقال: لو كان ذلك لم يقتص من أحد. وقال: من قتله الحدّ فلا دية له.** [١]

ومثل ذلك صحيحتا الحلبي ومحمّد بن مسلم.

فإذا جاز القطع ـ لتوقّف مصلحة أهمّ عليه ـ فلا تكون الدية ثابتة، وذلك أوّلاً: أنّ الميّت لا يزيد على الحيّ في الضمان وثانياً: أنّ الفقهاء لا يثبتون الدية في شقّ بطن الأمّ لإخراج الطفل الحيّ ولا لتقطيع بدن الطفل الميّت من بطن الأمّ الحيّة؛ فكلّ ذلك كاشف عن عدم ثبوت الدية في صورة التزاحم وجواز القطع.

وقد تقدّم الجواب عن ذلك ـ في الفرع الأوّل من مبحث التشريح ـ وملخّصه وهن كلا الوجهين:

**أمّا الأوّل**، فلوجود الفارق بين المقامين حيث أنّ القصاص ليس نفعه عائداً على المباشر المجري لحدّ القصاص، وإرادته ليست إرادة مبتدئة من نفسه بل مقهورة لإرادة الشارع الإلزاميّة بإقامة القصاص، كما أنّ وجوب

---

١. ب ٢٤/ أبواب قصاص النفس/ ١.

القصاص شرّع ضرريّاً على من يقام عليه ولا يثبت الضمان على الشارع لأنّه مالك الملوك ويكون مجري القصاص في فعله محسناً، وما على المحسنين من سبيل؛ وكذلك في صورة مدافعة المعتدي أو إقامة الحدّ أو ردع المقيم على المنكر وهذا بخلاف المقام، فإنّ إتلاف بدن الميّت لنفع الحيّ لا لنفع الميّت وهذا هو الفارق بين المقامين ؛ هذا مع أنّه قد ورد في الباب المزبور ثبوت الدية من بيت المال لمن قتل في حدود الناس.[1]

أمّا الثاني فإنّ في موارد الحمل خصوصيّة وهي ارتباط حياة أحدهما ببدن الآخر تكويناً بتقدير الله تعالى وأنّ حياة أحدهما ناشئة من الآخر ولو غضضنا عن بحث التزاحم فالطريق الطبيعي التكويني لحياة العمل هو بطن الأمّ وهذا الإرتباط التكويني يستلزم شقّ بطن الأمّ وهذا الشقّ وإن كان بنفع الحمل إلّا أنّه معيّن لهذا الأمر التكويني، فقياس المقام به مع الفارق.

بقي الكلام في أنّه هل تثبت دية واحدة أو ديتان، أحدهما للقطع، إذ بارتكاب القطع تثبت الدية بمقتضى النصوص السابقة؛ والأخرى لذات العضو إذ الواجب دفن العضو حينئذ ولكن حيث تتوقّف حفظ حياة المسلم عليه يسقط الحكم التكليفي فقط دون القيمة الماليّة له ـ ولو بحسب

---

١. ب ٢٤/ أبواب قصاص النفس/ ٣.

النظر العرفيّ ـ .

ولكن هذا الترديد ضعيف لأنّ المقرّر في باب الديات عدم تكـرّر الديـة في عضو واحد، لأنّ الشارع حدّد ماليّة العضو بقدر الدية فكذلك الحال في المقام.

**إن قلت:** الكلام في ماليّة العضو نفسه ودية القتل أمر آخر، حيث أنّ ديـة القتل محدّدة شرعاً بينما مالية العضو ثابتة عرفاً.

قلت: قد حدّد الشارع ماليّة الأعضاء بالدية وأيّ مورد قد عيّنت له الدية فهو ضمانه الماليّ له ولا يلتفت إلى ما يثبت من الضمان في العرف. نعم، إن لم يثبت له تقرير من الشارع بالدية يقرّر بحسب الحكومة، أي ما يحكم به أهل الخبرة؛ ودية القطع هاهنا بلحاظ تلف العضو ومقرّر في الشرع.

**ولـو قطـع وارتكـب هـذا المحرّم فهـل يجوز الإلحـاق بعـده؟**
**الظاهر جوازه.**

الظاهر بناء الماتن قدس سرّه جواز إلحاق العضو المقطوع ببدن الحيّ ـ وإن لم تتوقّف حياة الحيّ عليه ـ على انتفاء الحرمة بسبب ارتكاب القطع وثبوت الدية، لأنّ حرمة التصرّف في بدن الميّت يوجب ثبوت الدية فقط.

واستشكل في الجواز ـ كما هو الصحيح ـ بعـدم اختـصاص حرمـة بـدن الميّت بموارد حرمة القطع ويدلّ على عمـوم الحرمـة إطـلاق دليـل حرمـة

القطع ووجوب دفن الأعضاء إذا قطعت؛ فليست الحرمة مستفادة من خصوص دليل الدية كي يقال أنّ موضوعها قد انتفى بالعصيان فإذا قطعت الأعضاء انتفت حرمة بدن الميّت.

نعم، لا يجب قطعه بعد الإلحاق وحلول الحياة فيه لأنّه قد تبدّل الموضوع وانتفى كونه من أجزاء الميّت ـ بناء على أحد الوجهين المتقدّمين ـ لا سيّما غير العضو الظاهر من التى يتوقّف عليه حياة الحيّ.

**إن قلت:** قد ذكروا في مبحث الضمانات أنّ الضامن المتلف لعين مملوكة يملك بقاياها إذا دفع الضمان، لأنّ الضمان معاوضة قهريّة فتكون العين كأنّها تالفة من ملك الضامن، ومقتضى ذلك في المقام تملّك القاطع العضو المقطوع من الميّت، فالتصرّف في العضو كيفما شاء القاطع جائز.

**قلت:** يمتاز المقام عن سائر موارد الضمان في أنّ الأعضاء يجب دفنها بعد القطع وهو ممّا يدلّ على بقاء حرمتها وعدم قابليّتها للتملّك لا لكونها ميتة بل لحرمة الميّت ومن ثمّ وجب دفنها.

**وتترتّب عليه بعد الالحاق أحكام بدن الحيّ نظراً إلى أنّه أصبح جزءاً له وهل يجوز ذلك مع الإيصاء من الميّت؟**

**فيه وجهان، الظاهر جوازه ولا دية على القاطع أيضاً.**

أمّا بالنسبة إلى الفرع الأوّل فقد استشكل بعض الأعلام في طهارة العضو والصلاة به، لا سيّما إذا كان عضواً ظاهراً كالجلد مثلاً، لأنّه ما زال عضواً من ذلك الميّت.

ولكنّه مدفوع بأنّ موضوع النجاسة عنوان الميتة، إذ دليل نجاسة الجزء المبان هو الروايات الواردة في أليات الغنم المبانة والأجزاء المبانة من الميّت وفي كلتيهما أخذ عنوان الميتة، وبإلحاق العضو بالحيّ ينتفي عنوانها لحلول الحياة فيها فالموضوع قد تبدّل ويثبت له كلّ أحكام أعضاء الحيّ.

أمّا بالنسبة إلى الفرع الثاني فلو كان مستند حرمة التصرّف في بدن الميّت وحرمة قطع أعضائه هو ثبوت خصوص الدية، فما ذكره الماتن رحمه الله متين، إذ مع إذن الميّت لا ضمان ولا دية كما لا موضوع لدليل حرمة الهتك ووجوب الإحترام مع ايصائه وإذنه، كما ذكر السيّد الماتن رحمه الله في بعض أجوبة استفتاءاته.[1]

---

١. صراط النجاة/ ج١، ٣٥٢.

لكنّك قد عرفت التأمّل في سقوط الحرمة مع ذلك إذ هـذه الحرمـة غـير قابلة للإسقاط فلاحظ.

وأمّا لو كـان المستند أدلّـة أخـرى ـ مثـل حرمـة المثلـة ووجـوب دفـن الأعضاء المقطوعة ـ فمن البيّن أنّها ليست حرمـة حقيّـة محضة بـل حرمـة تكليفيّة متضمّنة لحقّ الله باعتبار أنّه مخلوق من خلق الله أو لحرمـة بنـي آدم فالحرمة غير قابلة للإسقاط.

وأمّا ما ذكره في مبحث الديات من أنّه لو أكره أحد شخصا على قتلـه أو ضربه فلا قصاص ولا دية فهو متين بالنسبة إلى سقوط الدية، لأنّه قد أهدر دمه وبدنه ولكنّهم لم يسوّغوا للشخص الآخر غير المكرَه أن يقتلـه ابتـداء، فبنوا على بقاء الحرمة التكليفيّة وإن وجب على الشخص المكرَه الدفاع عـن نفسه وإن استلزم قتل المكره.

فتلخّص أنّ هذه الوصية وصيّة بغير معروف وغير نافذة ولا يجوز العمل بالوصيّة إلّا أنّه لو أوصى وارتكب تسقط الدية. نعم لـو كانـت وصـيّته في موارد توقّف حياة الحيّ فهي وصيّة بالمعروف وجائزة ولا دية أيضاً، بـل في سقوط الدية تأمّل وإن ذهب إليه في ذلك الفرع الشيخ رحمه الله في المبـسوط والمحقّـق رحمه الله في الـشرايع والفاضـل رحمه الله في التلخـيص والإرشـاد والشهيد الثاني رحمه الله في المسالك، كما حكـي عـنهم وذلـك لعـدم سـقوط

حرمة دم المكره بأمره وإذنه، لما عرفت من أنّ حرمة دمه وبدنه غير قابلة للإسقاط، إذ ليست حقيّة محضة فلا تسقط الدية والقصاص كما لم تسقط الحرمة التكليفيّة، إلّا أن يكون ارتكاب المكره للقتل مدافعة عن نفسه فلا حرمة كما لا قصاص ولا دية؛ وكذلك الحال في عدم سقوط الدية في ما نحن فيه.

**(مسألة ٤٠) هل يجوز قطع عضو من أعضاء انسان حيٍ للترقيع إذا رضي به؟**

**فيه تفصيل:**

**فإن كان من الأعضاء الرئيسيّة للبدن كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجز.**

**وأمّا إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به وهل يجوز له أخذ مال لقاء ذلك؟ الظاهر الجواز.**

لابدّ قبل البحث عن خصوص هذا الفرع أن يبحث عن مقتضى القاعدة الأوّليّة أي هل يجوز للإنسان أن يتصرّف في بدنه أو لا؟

ويمكن الإستدلال لعدم جواز التصرّف:

أوّلاً: بقوله سبحانه ـ حكاية عن إبليس عليه اللعنة ـ ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ الله وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِن دُونِ الله فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً * يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلّا غُرُوراً * أُولئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلاَ يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصاً﴾.[1]

بتقريب أنّ هذا الفعل ـ أي تغيير خلق الله ـ ذكر في سياق ضلالات

---

١. النساء/ ١١٩ ـ ١٢١.

الشيطان الموجبة لاستحقاق جهنّم؛ والتصرّف في البدن تغيير لخلق الله.

**وثانياً:** بقاعدة الملازمة الثانية وهي «**كلّ ما حكم به العقل النظريّ حكم به الشرع**»، أي كلّ ما يدركه العقل النظريّ أنّه من الأغراض التكوينيّة للخلقة ولإرادة الله التكوينيّة، فلا محالة هناك تطابق من الإرادة التشريعيّة لذلك الغرض؛ وذلك بحسب الطبيعة الأوّليّة ـ سواء أدرك العقل ذلك الغرض بالبرهان أو بدلالة الوحي من الكتاب والسنّة ـ فهو يدرك أنّ التشريع يطابق التكوين، فالأغراض التشريعيّة لا تخالف الأغراض التكوينيّة بل هي تنسجم معها، فحيث كانت الخلقة لأغراض معيّنة فالتشريع لا محالة يطابقها أي يحافظ عليها؛ والتغيير خلاف أغراض التكوين فلابدّ من مطابقة التشريع معه. وهذا الوجه متعاضد مع الوجه الأوّل.

**وثالثاً:** ما يستفاد من مجموع الآيات والروايات من أنّ الإنسان مسؤول عن بدنه وهو أمانة في يده، بل يظهر من الآيات أنّ البدن شاهد ورقيب على الإنسان ومن المواهب التي ليس له أن يتصرّف فيها كيف ما يشاء، نظير ما تقدّم من الآيات الدالّة على تكريم الإنسان وحرمة بدنه وما في الرواية المتقدّمة من أنّه ليس له أن يذلّ نفسه.

والحاصل أنّ في الآيات التأكيد والتذكير بكونه وأعضاءه والقوى التي فيه من النعم الجسميّة الإلهيّة التى حصل بها المنّ العظيم من الله تبارك وتعالى

لعباده، ممّا يفيد حرمة هذه النعمة وعدم جواز التفريط بها.

نعم، حيث كان التصرّف ذا عرض عريض وذا درجات طوليّة تشكيكيّة كثيرة، فالقدر المتيقّن من حرمته هو الدرجات المعتدّة بها، المغيّرة للخلقة عن طبيعتها الأوّليّة وتركيبة المنافع في أجزائها كما هو الحال في كلّ عنوان تشكيكيّ يقع متعلّقاً للحكم الإلزاميّ فيقتصر فيه على القدر المتيقن فبعضه تحريميّة إلزاميّة مثل استئصال الأعضاء من الأصل ومن هذا الوجه ما ورد من أنّ حلق اللحية من المثلة وأنّ إعفائها من الفطرة[١]، وبعضه مكروه.

ورابعاً: ما تمسّك به المشهور من قاعدة لا ضرر، وقال بعض الأعلام: الضرر بالنفس حرام للروايات الموجودة في أبواب الأطعمة المحرّمة المشتملة على تعليل حرمتها بالضرر.

ودعوى أنّه حكمة للحرمة لا علّة تدور مدارها لحرمة القليل من تلك الأصناف المحرّمة وإن لم تكن مضرّة، مع أنّه ورد في تلك الأبواب خواصّ الأطعمة المضرّ منها والنافع ولا يلتزم بحرمتها؛

ضعيفة إذ لا ملازمة بين كون الضرر موضوعا للتحريم ودوران الحرمة في الأشياء المزبورة مدار الضرر المعلوم للمكلّفين، إذ فرديّة تلك الأصناف ومصداقيّتها لما يضرّ بالبدن ممّا كشف الشارع عنها وتعبّدنا بذلك بلا فرق

---

١. مستدرك الوسائل/ ب٤٠/ أبواب آداب الحمّام/ ١.

بين القليل والكثير.

وأمّا النقض بما ورد في خواص الأغذية الضارّة والنافعة فمدفوع بأنّ مطلق النقض ليس ضرراً ولذا ورد فيها ما يصلحها.

واستشكل بعض متأخّري الأعصار على الإستدلال المشهور بأنّ لا ضرر دليل رافع للتكليف وليس مثبتاً له؛ هذا.

والصحيح أنّ كونها رافعة لا يخدش في استفادة حرمة الإضرار منها، لا كما قرّبه شيخ الشريعة من أنّ (لا) ناهية، بل استفادة الحرمة تامّة مع كون (لا) نافية بتقريب نذكر له مقدّمة وهي:

ما قرّر في علم الأصول من أنّ أيّ إطلاق أو عموم، له مدلول التزاميّ في فرد بخصوصه فليس ذلك المدلول الإلتزاميّ بحجّة. وأمّا إذا كان مدلوله الإلتزاميّ في كلّ أفراده فهو حجّة، لأنّ وجود المدلول الإلتزامي في كلّ الأفراد يستلزم كونه مدلولاً التزامياً لأصل الدليل، بخلاف ما إذا كان في فرد واحد فهذا المدلول لا يكون مدلولاً التزامياً لنفس الدليل، وبالتالي لا يكون قد ساقه المتكلّم ولا نصب قرينة على إرادته، إذ المتكلّم ليس في مقام توضيح أحكام شؤون الفرد، بل في سياق بيان أحكام وشؤون الطبيعة.

هذا وأمّا في المقام، المشهور عندما يستدلّون بحديث «لا ضرر ولا ضرار»

لإثبات الحرمة مع كون عموم مفاده الرفع والنفي؛ فقد يتوهّم أنّ استفادة الحرمة من المدلول الإلتزامي للفرد لا لعموم الطبيعة، وقد ذكروا متأخّروا هذه الأعصار نظير هذا الإشكال في خيار الغبن والعيب، حيث أنّ المشهور تمسّكوا لاثباتها بلا ضرر فأشكل عليهم بأنّه مدلول التزاميّ للفرد فلا يكون ذلك المفاد منه حجّة.

وتنقيح الحال أنّ ثبوت مدلول في فرد خاصّ من عموم الطبيعة تارة من باب المدلول الإلتزاميّ وأخرى من باب الترتّب الشرعيّ أو العقليّ القهريّ لنفس مفاد الطبيعة في ذلك الفرد، أي يلزم مفادها عقلاً في ذلك الفرد ثبوت مدلول آخر. فليس حجيّة المدلول الثاني من باب حجيّة الدلالة الإلتزاميّة كي يقال أنّها ليس بحجّة.

فيجب أن نفرّق بين الأحكام العقليّة أو الشرعيّة القهريّة المترتّبة على شيء وفرد من الطبيعة ولها دليلها الخاص بنفسها وبين كون ثبوت هذا المدلول الآخر رهين بالمدلول الإلتزاميّ للدليل، مثلاً إذا أثبت الإستصحاب أنّ هذا الماء طاهر وقد غسل به ثوب النجس فهذا الثوب يطهر، وطهارته ليست من لوازم طبيعة كلّ استصحاب وإنّما من لوازم هذا الفرد؛ وهو مع كونه مدلولاً إلتزامياً لدليل الإستصحاب في الفرد إلّا أنّ له دليله الخاص وهو مطهريّة الماء الطاهر للمتنجّسات فالطهارة من الآثار

الشرعيّة القهريّة المترتّبة على الإستصحاب في ذلك الفرد وليست من المداليل الإلتزاميّة للفرد خاصّة، فاللازم عدم الخلط بين الموردين.

**إذ اتّضح ذلك فنقول:** استفادة حرمة الإضرار بالنفس من «لا ضرر ولا ضرار» إن كانت كمدلول إلتزاميّ في الفرد فإشكال المتأخرين ـ بأنّه ليس بحجّة ـ في محلّه. وأمّا إذا كانت استفادته لا من جهة ذلك، بل لأنّ دليلاً آخر عقليّا أو شرعيّا فلا بأس.

**وتقريب ذلك** أنّ المشهور يطبّقون «لا ضرر» على نفس الجواز التكليفيّ، حيث أنّ الأصل الأوّليّ في الأفعال الإباحة والجواز، فإذا طرء عليه الضرر وإضراره بالبدن فلا ضرر ترفع الجواز التكليفيّ ومع رفعه ينتج عقلاً الحرمة لا من باب المدلول الإلتزاميّ للفرد كي يتوقّف على دلالة دليل العام، بل لأنّ معنى رفع الإذن في الترخيص عقلاً هو الحرمة، فبمقتضى نفس تطبيق «لا ضرر» يقتضي الرفع الحرمة. فالحرمة من الآثار العقليّة القهريّة على الطبيعة.

**إن قلت:** قاعدة «لا ضرر» تجري في الأحكام الإلزاميّة ولا تشمل الأحكام غير الإلزاميّة لأنّ قاعدة «لا ضرر» ترفع الضرر الذي بسبب التكليف من الشارع والضرر في موارد الجواز يوجد بسبب إرادة المكلّف واختياره لا بسبب إلزام من الشارع.

قلت: بالترخيص وفتح الباب من الشارع يصحّ إسناد الضرر إليه، إذ لو لم يرخص لما حصل الإقدام على الضرر. وأنّ التفرقة بين الإلزام الـذي فيـه قهر لإرادة المكلّف وبين الترخيص الذي ليس فيه تحميل وقسر، ضعيفة؛ إذ في الإلزام لا تسلب الإرادة الإختياريّة تكويناً ولو بلحاظ العقوبة والخوف منه وإلّا لسقط التكليف لا سيّما عند من لا يرتدع. وفي الترخيص ـ لا سيّما الاقتضائيّ الندبيّ ـ يصدق الإسناد إلى الشارع كما يشهد به الوجدان. ومـن ثمّ يقال للمولى: لم رخّصت له في الفعل الكذائي؟

فتبيّن أنّه لا فرق في الإلزام والترخيص أوّلاً: في عـدم سـلب الإختيـار التكويني عن المكلّف.

وثانيـاً: في اسـنادهما إلى الـشارع فكـما يـسند الالـزام إلى الـشارع يـسند الترخيص إليه.

فتلخّص: أنّ الأقوى عدم جواز قطع عضو من أعضاء إنسان حـيّ، مـن دون تفصيل بين العضو الرئيسيّ وغير الرئيسيّ. وتفصيل المـاتن مـستند إلى أنّ الضرر الخطير حرام من بـاب الإجمـاع القطعـيّ المـسلّم أو الـسيرة دون غيره. ولكن قد تقدّم أنّ الأدلّة دالّة على حرمة مطلق الضرر.

نعم، الضرر ليس هـو مطلـق الـنقص والخـسارة، بـل خـصوص غـير المتدارك. ففي الموارد التي ترتكب لأجل أغراض عقلائيّة هامّة معتادة عند

العقلاء خارجة تخصّصاً.

إذ اتّضح ذلك نقول: إنّ الماتن رحمه الله لم يذكر في ما توقّف حياة حيّ آخر على ترقيع العضو ولعلّه لو كانت تتوقّف حياة الآخر عليه لكان أيضاً تتوقّف حياة المتبرّع عليه ولكن في مثل الكلية قد لا تتوقّف حياة المتبرّع عليه بخلاف الحيّ الآخر وقد صرّح الماتن رحمه الله في بعض الفتاوى بالجواز في غير الأعضاء الظاهرة كالكلية ونحوها من الأعضاء الباطنيّة غير الرئيسيّة.

وقد أشكل بعض الأعلام من تلامذته؛ ولعلّه لبنائه على عدم جواز التصرّف في البدن وأنّه أمانة وغير ذلك ممّا تقدّم. ولابدّ لتنقيح الكلام في التبرّع للآخرين من ذكر صور متعددة لكي لا يحصل الخلط بينها.

الأولى: إذا كان المتبرّع لا يتعرّض إلى الخطر وتوقّفت حياة المهدي إليه عليه؛ فحينئذ يجوز التصرّف في البدن من باب التزاحم وأقوائيّة ملاك وجوب حفظ الآخر، لكن تقدّم أنّه لا إطلاق في وجوبه، فالحكم بالجواز مشكل؛ فلاحظ.

الثانية: إذا كان المتبرّع في معرض الخطر سواء كان حياة المهدي إليه متوقّف عليه أم لا، فلا يجوز التصرّف في البدن لاجتماع الحرمتين، حرمة التصرّف في البدن وحرمة التعريض للخطر، كما هو مفاد الآية الشريفة

﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1] وهو أرجح لو سلّم إطلاق في دليل وجوب حفظ الغير لاسيّما إذا كان إنقاذ حياة المهدي إليه غير مضمون ولا يطمئنّ إلى بقاء حياته.

نعم، لازم ما بنى عليه السيّد الخوئي رحمه الله في موارد أخر ـ كما إذا دار الأمر بين حياة نفسين نظير الأمّ إذا كان في بطنها جنين ودار الأمر بين موت الأم ونجاة الطفل أو إماتة الطفل ونجاة الأم ـ إنّ الحكم هو التخيير لتساوي الملاكين. ونظير ما لو هدّد شخص الآخر بالقتل لقتل ثالث فيلتزم قدس سرّه بالجواز في المقام وهو كان ظاهر عبارته هاهنا مطلقاً خلافاً للمشهور ـ حيث بنوا على مفاد **«إذا بلغت التقيّهالدم فلا تقيّة»**[2] وأنّه لا يجوز ارتكاب القتل لحفظ النفس وكذلك العكس لا يجوز قتل النفس لحفظ الغير ـ بينما السيد الخوئي رحمه الله بنى على كون ملاك حرمة نفس الشخص عين ملاك حرمة نفس الشخص الآخر فليس من الواجب على المكلّف تعيينا حفظ نفسه ولا العكس. وسيأتي جهات النظر في هذا المبنى في الفرض الثالث.

**الثالثة:** لو كان يطمئنّ عند التبرّع بحياة الآخر أو يحتمل احتمالاً معتدّاً به

---

١. البقرة/ ١٩٥.

٢. ب٣١/ أبواب الأمر والنهي.

ولكنّه يوجب نقصاً في بدنه وأعضائه دون الهلاك.

وقد التزم بعض الأعلام في هذه الصورة بالحرمة أيضاً لأنّ وجوب حفظ نفس الغير مقيّد بالقدرة عقلاً وهاهنا غير مقدور إلّا بالتصرّف في البدن وهو حرام ممنوع عن فعله. وبعبارة أخرى: خطاب حفظ نفس الغير هو عبر الأسباب العاديّة المتعارفة لا بكلّ سبب وإن كان محرّماً، كالإجحاف بالنفس؛ إلّا أن يكون الغير معصوماً أو شخصاً فيه جهات أخرى ملزمة لبقائها، تعلم منها أنّ وجوب حفظه مطلق، يتناول تلك الموارد التي فيها الإجحاف بالنفس فليس في البين إطلاق.

نعم، في موارد استلزام ذلك إصابة الجرح أو الكسر أو ما شابه ذلك لا يكون ذلك الضرر مزاحما راجحا لوجوب حفظ النفس، وإن أمكن القول بالرخصة في تركه لعموم «لا ضرر»، وهذا بخلاف ما استلزم نقص العضو فلا يجوز، لانطباق تهلكة النفس عليه في الفرض، مع قصور دليل وجوب حفظ نفس الغير لمثل ذلك، وإن كان حفظ النفس في نفسه ـ بغضّ النظر عمّا يستلزمه ـ راجحاً، لكنّه لا يزاحم ولا يعادل ما هو واجب من حفظ النفس. وعلى أيّ حال ليس لدليل وجوب حفظ النفس إطلاق وشمول لموارد بذل الحافظ لحياته أو لنقص في بدنه، فكلام السيّد الخوئي رحمه الله المتقدّم من فرض الدوران محلّ تأمّل.

ثمّ لو تنزّلنا وقلنا: أنّ هناك إطلاقاً لدليل وجوب الحفظ، فمع ذلك لا نسلّم التخيير، بل يرفع وجوب حفظ الغير بلا ضرر.

**قد يقال:** أنّ «لا ضرر» امتنانيّة فلا ترفع وجوب حفظ الغير، إذ رفعها للوجوب المزبور خلاف المنّة بالإضافة إلى الغير فلا منّة نوعيّة في هذا المورد.

وفيه: لو تمّ النظر في «لا ضرر» من هذه الجهة فأدلّة الاضطرار محكّمة، إذ المكلّف مضطرّ لحفظ حياته أو أعضائه فوجوب حفظ الغير يرفع بأدلّة الإضطرار.

**إن قلت:** حكومة «لا ضرر» أو رفع الاضطرار على الأدلّة الأوّليّة من باب التزاحم الملاكي وليست مخصّصة للأحكام المرفوعة حتّى يرتفع الملاك الموجود في الأدلّة الأوليّة؛ وإذا لم تكن رافعة للملاك بل رافعة للتنجيز أو الفعليّة، فالتزاحم على حاله والدوران تامّ.

**قلت:** في هذه المسألة يوجد حكمان، **أحدهما:** هذا الحكم الذي رفعت فعليته العناوين الثانويّة وهو ذو الملاك ومبتلى بمانع أي ملاك الإضطرار والضرر، والثاني: وهو حرمة ايقاع النفس في التهلكة فإنّ الحكم الأوّل وإن رفعت فعليّته إلّا أنّ الحكم الثاني فعلي يبقى على حاله فلا مسوّغ لرفع اليد عنه بتوسّط ملاك حكم آخر.

فالصحيح أنّ جواز التبرّع بالعضو ـ فضلاً عـن الوجـوب ـ محـلّ تأمّـل ومنع. وإلى ذلك يشير نفي التقيّة في الدماء واستثناؤها من عموم التقيّـة، إذ مقتضى الإستثناء من عموم مشروعيّة التقيّة هو حرمتهـا في الـدماء، كـما في صحيحة محمّد بن مسلم وموثّقة أبي حمزة الثمالي وغيرهما من الروايات فهي ـ أي دليل حرمة التقيّة في الدماء ـ دليل آخر على حرمة التبرّع بالعضو.

وأمّا جواز أخـذ المـال في قبـال اعطـاء العـضو فيـصحّ، لأنّ بيـع الميتـة والانتفاع بها جائز إذا كان بلحاظ المنافع المحلّلة كما ذكرنا في محلّه.[1] ولكن قد يشكل الجواز لا من جهة الميتة بل من جهة وجوب دفن العضو المبـان ـ كما تقدّم في بحث التشريح ـ وبالتـالي لا يكـون انتفـاع الغـير بـه مـشروعا فتنتفي ماليّة ذلك الإنتفاع، بل قد يصوّر وجوب آخر وهو وجـوب إعـادة العضو على الشخص المبان منه في ما إذا كان ذلك ممكناً.

هذا؛ وقد يقال: أنّ أخذ المال ليس عوضاً عن تلك المنفعـة المنهيّـة عنهـا كي يكون أكلاً للمال بالباطل بعد إعدام ماليّتها من قبل الـشارع، بـل أخـذ المال هو مقابل حقّ الإختصاص أو مقابل رفع اليد عن ذلك الـشيء الـذي يكون الآخذ للمال أولى به.

وفيه: إنّ حقّ الإختصاص ليس إلّا شعبة من الملكيّة على ما هو الصحيح

---

١. سند العروة/ ج٢، ص٥٣٣.

من كون الحقّ ملكا ضعيفاً، بل في مثل هذه الموارد هو تمام الملكيّة لأنّ الماليّة التي يقابل بها هي عين ماليّة الملك فليس في البين إلّا تغيير الألفاظ وكذلك الحال بالنسبة إلى رفع اليد، فإنّه كناية عن السلطنة والملكيّة لاسيّما وأنّه يقابل مقدار الماليّة التى للملكيّة، وإلّا فلو كان وضع اليد عبارة عن ممانعة تكوينيّة صرفة من دون أيّ حقّ لصاحب اليد في الشيء، لكان بذل المال مقابلاً للباطل، بعد عدم استحقاق ذي اليد وعدم جواز ممانعته من انتفاع الغير به، فالمعاوضة أكل المال بالباطل.

**(مسألة ٤١) يجوز التبرّع بالدم للمرضى المحتاجين إليه كما يجوز أخذ العوض عليه.**

أمّا جواز التبرّع فلأنّه لا يستلزم الضرر بل يلزم منه النفع لأنّه بمنزلة الحجامة، وأمّا جواز أخذ العوض عليه مع أنّه من الأعيان النجسة فلأنّه بإزاء المنفعة المحللّة والروايات الواردة الناهية عن ثمنه إنّما هي بلحاظ المنافع المحرّمة فلاحظ.

**(مسألة ٤٢) يجوز قطع عضو من بدن ميّت كافر أو مشكوك الإسلام للترقيع ببدن المسلم وتترتّب عليه بعده أحكام بدنه لأنه صار جزءاً له.**

**كما أنّه لا بأس للترقيع بعضو من أعضاء بدن حيوان نجس العين كالكلب ونحوه**

**وتترتّب عليه أحكام بدنه وتجوز الصلاة فيه باعتبار طهارته بصيرورته جزءاً من بدن الحيّ.**

أمّا جواز قطع عضو من بدن الكافر فقد تقدّمت حرمته، لإطلاق أدلّة المثلة وكرامة مطلق الإنسان.

وأمّا جوازه من بدن مشكوك الإسلام فقد تقدّم ـ بسبب إجراء استصحاب عدم الكفر ـ وجوب غسله ودفنه وتجهيزه للعموم الوارد في وجوب هذه الأفعال في مطلق الميّت وقد خصّص بالكافر.

لا يقال: إنّه معارض باستصحاب عدم كونه مسلماً؛

فإنّه يقال: إنّ وجوب تجهيز الميّت مرتّب على الميّت بما هو ميّت، وقد خرج منه عنوان الكافر ولم يؤخذ في موضوع الوجوب عنوان المسلم. ومع وجوب تجهيزه فلا يجوز قطع عضو منه. نعم، يمكن القول بالجواز إذا توقّف حياة المؤمن عليه لاسيّما في العضو المأخوذ من الكافر، بناءً على

اطلاق وجوب حفظ الحياة لمثل ذلك.

وأمّا ترتّب أحكام بدنه على العضو المرقّع به فلأنّه قد حلّت فيه حياة الحيّ فلا تترتّب عليه أحكام نجاسة الميتة. نعم، في صورة عدم جواز الترقيع به لو رقّع بدنه به فيوجب ذلك الديّة عليه لورثة الميّت، لأنّه يكون قد أتلف ذلك العضو من الميّت، وبعد دفع ذلك الضمان ـ الدية ـ يملك ذلك العضو بمقتضى معاوضيّة الضمان القهريّة بعد دفعه. فلو أتلف شخص ثالث ذلك العضو المرقّع ببدن الحيّ، ضمن تلك الجناية لذلك الحيّ، إذا وقع ذلك الإتلاف بعد دفع الضمان لورثة الميّت؛ بخلاف ما إذا وقع قبل الدفع، فإنّ الجاني يضمن العضو لورثة الميّت وللورثة الخيار في الرجوع على أحدهما. فتبيّن أنّ إطلاق عبارة الماتن رحمه الله بترتّب أحكام بدن الحيّ على العضو المرقّع به محلّ تأمّل بالإضافة إلى الضمان.

ثمّ إنّه قد يقال بالفرق بين نجس العين وميتة الإنسان، حيث أنّ ميتة نجس العين نجاسته من باب الكلبيّة مثلاً لا من باب الموتان بخلافه، فلذا بمجرّد دبيب الحياة في هذا العضو الثاني ينتفي عنه عنوان الميتة وأمّا عنوان الكلبيّة فقد يكون باقياً.

وفيه: أنّ تبدّل الموضوع في كلا المقامين محرز التحقق بعد تعلّق مراتب النفس الإنساني النازلة بكلّ منهما، فلا وجه للتفرقة بين المقامين.

مسألة: هل موت المخّ مع بقاء حياة القلب يعدّ موتاً حقيقيّاً فيحكم عليه بأحكام الموتى أم لا؟

قد اصطلح أخيراً في علم الطب على تسمية موت المخّ بالموت الحقيقيّ، إذ يمتنع عود الحياة إلى الإنسان أو الحيوان لموت المخّ. وتحدث هذه الحالة كما في الجلطة الدماغيّة أو كما في رمي الحيوان بالرصاص في مخّه مثلاً.

وقد يقرّب دعوى الأطبّاء هذه:

أوّلاً: بأنّ هذه الحالة في الإنسان أو الحيوان هي نظير ما يحصل في الذبيحة من الحيوان، حيث يشاهد في بعض الموارد أنّ قلب الحيوان ينبض إلى مدّة مديدة بل قد يلاحظ ذلك في بقيّة أعضائه كاليدين والرجلين إلّا أنّه مع ذلك يقال أنّ الحيوان ميّت.

وثانياً: بأنّ كلّ حياة البدن مرتبط بتدبير الدماغ والمخّ، فإذا انقطعت الأوامر الصادرة من خلايا المخّ إلى تلك الأعضاء انقطعت برامج تلك الأعضاء في مسيرة حياة الخلايا من التغذية والنموّ وغيرهما من أفعال الأعضاء. وبعبارة أخرى: إنّ لكلّ عضو حركة تشنّجيّة حال نزع الروح قد تبقى مدّة مديدة بسبب الذبذبات المنتشرة في عروق الأعصاب في الأعضاء.

وعلى أيّة حال فغرضهم من هذه الدعوى أمران:

الأوّل: هو الإستفادة من أعضاء ذلك المحتضر كالانتفاع من كليته أو

قلبه أو كبده ونحـو ذلـك حيـث أنّ الفائـدة مـن هـذه الأعـضاء للترقيـع والإنتقال إلى شخص حيّ آخر إنّما تتمّ قبل سكون الحركة في تلك الأعضاء وأمّا بعد السكون فيصعب تركيبها في جسم حيّ آخر.

والثاني: هو ايقاف الإسعافات الأوّليّة وعمليّة حفظ الحياة من الأجهـزة المساعدة للتنفّس وغيرها.

هذا تمام تقريب دعواهم.

وفيه: إنّ الموت وإن لم تكن للشارع فيه حقيقـة شرعيّـة بـل هـو ظـاهرة تكوينيّة لم يتصرّف الشارع فيها إلّا أنّ حقيقة الموت العقليّة كما هي مقرّرة في الأدلّة الإرشـاديّة النقليّـة والعلـوم العقليّـة والعلـوم النفـسانيّة الإنـسانيّة التجربيّة هي خروج الروح مـن تمـام البـدن وإن بقـي لهـا بعـض العلائـق الضعيفة به، لكن بنحو ينعدم قدرة تدبيرها وتصرّفها فيه ومن الواضـح أنّ مع عطل عضو من الأعضاء لا يستلزم خروج الروح مـن تمـام البـدن وإن كان من الأهميّة بمكان كالمخّ. ومثال الذبيحة لا يحصل الموت فيهـا بمجـرّد فري الأوداج الأربعة بل ولا بقطع الرأس وإنّما الذبح معدّ لخـروج الـروح من البدن وقد يأخذ الخروج مدّة مديدة.

فهناك خلط بين السبب المعدّ للموت وهو خروج الروح، وبين المـسبّب نفسه وهو الموت وكذلك الحال في مثال الـصيد، ومـا يلاحـظ مـن تـشنّج

حركات الأعضاء في الحيوان والإنسان فليس ذلك بعد خروج الروح، بل إنّما هو حالة النزع وقد تطول في بعض الحيوانات كبعض الأسماك ساعات طويلة بحيث لو أعيدت إلى وسطها المائي البحري أعادت حياتها، هذا ودعوى كون الروح لا محالة تخرج بعد موت الدماغ من بقيّة الأعضاء أي ضرورة الموت الكامل في بقيّة الأعضاء بعد حصول موت المخّ أوّل الكلام، ويحتمل عدم انتشار الموت في بقيّة الأعضاء بعد موت المخّ، أي يحتمل عود حياة نفس المخ. وكون جملة من خلاياه تفسد بموته لا يبرهن امتناع عود الحياة إليه؛ وفرق بين القضيّة المبنيّة على الغلبة والكثرة وبين كون قضيّة ممتنعة دائماً، فمع الشك في بقاء استمرار الحياة أو زوالها بعد فترة لا يسوغ الحكم على من مات دماغه أنّه ميّت، لاسيّما وأنّه حيّ بالفعل بلحاظ بقيّة الأعضاء.

بل قد وردت النصوص المفتى بها ـ في صورة أسوء من ذلك مع فرض الشكّ في عود الحياة ـ المتضمّنة للأمر بلزوم الصبر والانتظار للمحتضر إلى ثلاثة أيّام لاستكشاف الحال مع كون سائر الأعضاء توقّفت عن الحركة، والحال أنّ الميّت والجنازة يستحبّ الاسراع بدفنها.

ومن تلك النصوص: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي الحسن عليه السلام في المسحوق والغريق، قال:

**ينتظر به ثلاثة أيّام إلّا أن يتغيّر قبل ذلك.**

ومنها: صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق ابن أخي شهاب بن عبد ربّه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

**خمس ينتظر بهم إلّا أن يتغيّر ؛ الغريق والمسحوق والمبطون والمحدوم والمدخّن.**

ومنها موثق اسحاق بن عمّار، قال:

**عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن الغريق أيغسّل؟ قال: نعم ويستبرء. قلت: وكيف يستبرء؟ قال: يترك ثلاثة أيّام قبل أن يدفن.**

ومنها: رواية علي بن أبي حمزة التي تشمل صاحب الصاعقة فإنّه ربّما يظنّ أنّه مات ولم يمت. فإنّه قال:

**أصاب الناس بمكّة سنة من سنين صواعق كثيرة، مات من ذلك خلق كثير، فدخلت على أبي إبراهيم عليه السلام فقال مبتدئا من غير أن أسأله: ينبغي للغريق والمسحوق يتربّص بهما ثلاثا لا يدفن إلّا أن يجيء منه ريح تدلّ على موته. قلت: جعلت فداك كأن تخبرني أنّه قد دفن ناس كثير أحياء. فقال: نعم يا علي، قد دفن ناس كثير أحياء ما ماتوا إلّا في قبورهم.**

وقد قيّد الفقهاء مورد الروايات فيما إذا اشتبه حال الميّت فإذا كان حال من سكنت حركات أعضاء بدنه واحتمل عود حياته هو وجوب الصبر والانتظار به مدّة يعلم بعدم عود روحه إليه، فكيف الحال بالمقام ممّا تكون بقيّة أعضاء البدن في حال الحركة والحياة؟

ومنها صحيحة زرارة قال:

**ثقل ابن لجعفر وأبو جعفر جالس في ناحية فكان إذا دنى منه انسان قال: لا تمسّه فإنّه إنّما يزداد ضعفاً وأضعف ما يكون في هذه الحال ومن مسّه على هذه الحال أعان عليه، فلمّا قضى الغلام أمر به فغمس عيناه وشدّ لحياه**[1]. الحديث

ثمّ إنّه لا تتصوّر حركات متتابعة للأعضاء من دون بقاء للروح و لا يفسّر بقاء حركتها بمجرّد وجود الذبذبات في عروق الأعصاب مدّة زمنيّة. هذا، وأمّا قطع أعضائه ـ فمضافاً إلى كونه إعانة على موتة الميّت والموجب للقصاص أو الدية ـ فهو تمثيل ومثلة وقد تقدّم حرمته في الميّت فضلاً عن الحيّ.

وأمّا وجوب ابقاء الحياة فقد تقدّم أيضاً أنّ المقدار الواجب منه إنّما هو بحسب المتعارف بالوسائل المقدورة في باب التمريض والطبابة لا الإبقاء على الحياة بلغ ما بلغ من الجهد ونحوه ممّا تقدّم مفصّلاً.

---

١. ب٤٨/ أبواب الإحتضار/ ٢، وب٤٤/ أبواب الإحتضار/ ح١.

# التلقيح الصناعي

**(مسألة ٤٣) لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي، سواء أكان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها.**

والملفت للنظر أنّ عدم جواز التلقيح بماء الأجنبي ليس لأجل الاطلاع على العورة، لأنّه أطلق الحرمة في المتن ويشمل الصورة التي كانت الواسطة في عمليّة التلقيح زوجها.

وقد يستدلّ لذلك:

أوّلاً: بأدلّة حرمة الزنا ولا ريب أنّ فرض الزنا هاهنا منتف لأنّ الزنا يتحقّق بالتقاء الختانين عن حرام والتلقيح بماء الأجنبي غير التقاء الختانين. ولكنّ الوجه في التمسّك بالأدلّة المزبورة أنّه في عدّة من أدلّة حرمة الزنا يوجد التعليل باستلزام اختلاط المياه. واختلاط المياه في النساء المزوّجات

ذات البعل واضح وأمّا غيرهنّ فلأنهنّ في معرض ذلك بالقدرة على الزواج لاسيّما أنّ لزوم العدّة من التلقيح لذلك الماء ثابت في كلا القسمين وهذا دالّ على أنّ الحكمة في تحريم الزنا متأتية في المقام.

إن قلت: إنّ ماء الأجنبيّ في المقام مثل ماء الزنا لا حرمة له، فلا نذعن بعموم أخذ العدّة في المقام فيحكم - في حالة الإشتباه في المقام - بأنّ الولد للزوج لقاعدة الفراش.

قلت: يستبطن الإشكال أنّ كلّ ماء من فعل محرّم فلا حرمة له ولا عدّة بخلاف الماء الذي ليس بحرام فله العدّة مثل وطي الشبهة وحينئذ نقول: إمّا أن يفرض هذا التلقيح فعلاً محلّلاً فاللازم وجوب العدّة منه وبالتالي يحرم إختلاط المياه في ذات البعل وكذا غيرها بعد فرض جواز التزويج في ذلك الحال؛ وإما أن يفرض فعلاً محرّماً فثبت المطلوب ولازمه وإن كان عدم العدّة له إلّا أنّ جماعة ذهبوا إلى لزوم الإستبراء في ماء الزنا؛ وحكم الإستبراء حكم العدّة وهو منصوص.

والمسألة وإن كانت خلافيّة إلّا أنّه يمكن تأييد هذا القول بالحكم بلزوم العدّة من دخول ماء الزوج في الفرج ولو لم يتحقّق الوطي فحكم العدّة يدور مدار ورود المياه في الفرج، وما ورد من أنّ تكثير النسل طريقه النكاح دون السفاح.

وثانياً: بعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[1].

وتقريب الإستدلال أنّ الحفظ في الآية قد أسند إلى ذات الفرج وحيث أنّ معنى الحفظ معنى إضافيّ وعدمي فلابدّ من تقدير الفعل أو الأفعال المناسبة نظير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾[2] فإنّه يقدر الأكل أو مطلق المنافع كالبيع ونحوه.

وكذلك الحال في المقام فإنّ اللازم تقدير فعل الجماع وطلب الولد. فلا يقتصر على الفعل الأوّل فقط ـ أي الجماع المحرّم الذي يعنون بعنوان آخر وهو الزنا، أي حفظ الفرج من الزنا ـ بل يضمّ معه الحفظ عن طلب الولد إلّا في مورد الزوج أو المملوكة باليمين والقرينة على ضمّ تقدير الفرد الثاني قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ * نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[3]. فقد جعلت النساء مكان زرع الذريّة وأنّ إتيانهنّ في الموضع أحد غاياته هو طلب النتاج، فتكون الآية دالّة على

---

١. المؤمنون/ ٥ و ٦.

٢. المؤمنون/ ٣.

٣. البقرة/ ٢٢٢ـ٢٢٣.

أنّ أحد الأفعال المناسبة المرتبطة بالفرج والقبل هو طلب الولد فتكون الآية دالّة على حصر طريق التناسل بالزوج وملك اليمين.

أو لك أن تقول: يحصر طلب الولد من الفرج بالزوج والمالك، فلا ريب أنّ استخدام الفرج لإقرار ماء الرجل فيه نحو استخدام وانتفاع برحمها فهو من منافع الفرج وملابساته. نظير رواية اسحاق بن عمّار قال:

**قلت لأبي عبدالله** عليه السلام: **الزنا شرّ أو شرب الخمر وكيف صار في شرب الخمر ثمانين وفي الزنا مأة؟ فقال: يا اسحاق الحدّ واحد ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة ولوضعه إيّاها في غير موضعه الذي أمره الله عزّ وجل به**[1].

**وثالثاً**: بالروايات الخاصّة وهي ما رواه الكافي عن عليّ بن ابراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى عن عليّ بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

**إنّ أشدّ الناس عذابا يوم القيامة رجلاً أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه**[2].

أمّا سند الرواية فلا توقّف فيه إلّا في (عليّ بن سالم) وهو وإن لم يرد فيه توثيق إلّا أنّه يمكن اثبات الحسن برواية الأجلّاء عنه وقد روى عنه يونس بن عبد الرحمن في عدّة أبواب، وروى عنه عثمان بن عيسى كما فى هذا الطريق وهو من أصحاب الإجماع، ووقع في طريقة مشيخة الصدوق،

---

١. ب٢٨/ النكاح المحرّم/ ٤.

٢. ب٤/ أبواب النكاح المحرّم/ ١.

وروى عنه عليّ بن أسباط الثقة، وحسين بن يزيد النوفليّ الثقة ـ على الأصحّ ـ ولم يرد فيه طعن وهذا المقدار يثبت الحسن ولم يكن بدرجة الوثاقة وقد قلنا في مباحثنا الرجاليّة أنّ هذا المقدار كافٍ في الحجيّة ولا فرق في الإعتبار والحجيّة بين الخبر الصحيح والموثق والحسن ولكنّ الأظهر أنّ الرجل هو البطائنيّ الملعون من رؤساء الواقفة، إلّا أنّ ذلك لا يوجب طرح روايته مطلقاً بل اللازم هو التفصيل بين ما يروى عنه أيّام استقامته فيؤخذ وبين ما يروى عنه أيّام انحرافه فيطرح. وأمّا تمييز ذلك فبالراوي عنه، فإذا كان الراوي إمامياً فالرواية يروى عن البطائنيّ أيّام استقامته حيث أنّه بعد أن انحرف وأحدث ما أحدث ووقف في إمامة عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، انقطع ارتباطه مع أوساط الإماميّة ورواتهم لتشدّد الإمام الرضا عليه السلام عليه ولعنه فلم يرو عنه رواية من الراوي الإمامي، بخلاف ما إذا كان واقفيّاً والراوي عنه هاهنا وإن كان عثمان بن عيسى الذي كان واقفيّاً بل قد يعدّ من رؤساء الوقف إلّا أنّه تاب وبعث بالمال الذي كان لديه من مال موسى بن جعفر عليه السلام إلى الرضا عليه السلام و من ثمّ قد عدّ من أصحاب الإجماع أي ممّن أجمعت الأصحاب على تصحيح ما يصحّ عنه ـ كما قال الكشي ـ.

ورواية الصدوق:

**قال النبيّ** صلى الله عليه وآله: **لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزّ وجلّ من رجل قتل نبيّا أو إماما أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده أو أفرغ مائه في امرأة حرامة.** (١)

ونظيره رواية الخصال حيث رواها عن محمّد بن الحسن عن سعد عن قاسم بن محمّد عن سليمان بن داود عن غير واحد من أصحابنا.

**وسند الرواية:** ليس فيه من يتوقّف فيه إلّا (القاسم بن محمّد) هو الاصفهانيّ المعروف بـ(كاسولا) أو (كاسام) وهو القميّ كما استظهر ذلك الأردبيليّ في جامع الرواة لاشتراكه في الراوي والمرويّ عنه، لاسيّما وأنّ النجاشيّ لم يذكره إلّا بعنوان القمّيّ وقد استظهر الإتّحاد غير واحد من أهل الفنّ.

وقال النجاشيّ عنه: إنّه لم يكن بالمرضيّ. وقال ابن الغضائريّ: حديثه يعرف تارة وينكر أخرى ويجوز أن يخرّج شاهداً. والراوي كتابه عنه (البرقيّ) كما في النجاشيّ وقد وقع في طريقة المشيخة للصدوق في غير واحد من الطرق. وروى عنه سعد بن عبد الله والبرقيّ وإبراهيم بن هاشم وعليّ بن محمّد القاسانيّ ومحمّد بن عليّ بن محبوب القميّ وعبّاد بن سليمان.

وقال الشيخ عنه: له كتاب أخبرنا به جماعة وذكر السند عنه وذكره في

---

١. نفس المصدر/ ح٢.

رجاله في من لم يرو عنهم عليهم السلام وقد حكم العلاّمة بصحّة طريق الصدوق إلى سليمان بن داود المنقريّ مع وقوعه في طريقه إليه. نعم حكى ابن داود عن الغضائريّ أنّه غال في مذهبه.

والحاصل أنّ كونه صاحب كتاب وقمّياً روى عنه اثنان من كبار القمّيين وقد روى كتابه البرقيّ ولم يطعن القمّيون عليه بشيء لا يخلو من دلالة على الحسن.

وتقريب الدلالة فيهما: أنّ عنوان المحرّم فيهما هو إقرار النطفة في رحم الأجنبيّة أو إفراغ مائه فيها وهو مطلق، سواء كان بالمقاربة والزنا أم بالتفخيذ وإراقة ماء الفرج أو بدونهما وذلك بإدخال النطفة بطريق التزريق.

وقد يستشكل في الدلالة بأنّ التعبير فيهما كناية عن الزنا، إذ لم يكن في وقت صدور الرواية يتداول تزريق النطفة لأجل الإنجاب ويناسبه التغليظ الشديد في الحرمة فيهما.

وفيه: أولاً: إنّ الظاهر من حرمة الإفراغ أو اقرار النطفة حرمة زائدة مغايرة لأصل الزنا إذ قد يقع الزنا من دون إفراغ الماء.

وثانياً: إنّ العقوبة المسجّلة هاهنا تغاير العقوبة المأثورة على الزنا. وهذا دليل على تغاير الحرمة وتعدّد العنوان بمعنى أنّ حرمة افراغ الماء غير حرمة الزنا.

**وثالثاً:** لو سلّمنا أنّ التعبير كناية فلا يخلّ ذلك بالمطلوب، لأنّ باب التعبير الكنائيّ مثل زيد كثير الرماد لابدّ من مناسبة بين المكنّى به والمكنّى عنه، أي إنّهما يشتركان في الحكم وإلّا لما صحّ التوصّل بذكر المكنّى به بدل المكنّى عنه، بل انّ المكنّى به يجب أن يكون أظهر في الحكم من المكنّى عنه ومن ثمّ توصّل بذكره عن ذكر المكنّى عنه، أي أنّ الكناية ـ كما ذكر في علم البيان والبلاغة ـ هي كالإستعارة من أقسام التشبيه، فالمكنّى به هو مندرج في المشبّه به والمكنّى عنه مندرج في المشبّه ولابدّ من اشتراك المشبّه به والمشبّه في وجه الشبه بل كون المشبّه به أقوى وأعرف في وجه الشبه من المشبّه كما هو الحال في كلّ أنواع التشبيه من الإستعارة بأقسامها وغيرهما. وعلى هذا فالإفراغ والإقرار للنطفة والماء لابدّ أن يكون في نفسه محرّماً كي يصلح للكفاية به عن الزنا وحرمته فلا يضرّ بالمطلوب في المقام.

فتحصّل: تأصّل ظهور الروايات في مبغوضيّة وحرمة نفس الإفراغ وإقرار النطفة.

**ورابعاً:** إنّه لا ريب في صدق الروايتين وشمولهما لما إذا فخّذ مع الأجنبيّة وأراق مائه على فم الفرج فحصل منه قرار النطفة في الرحم مع أنّه ليس بزنا، بل وكذا لما هو دون التفخيذ من المعانقة للأجنبيّة وغيرها بحيث تسبّب إراقة مائه في فم فرجها، كلّ ذلك ممّا يكشف من أنّ التعبير ليس

كنائيّا وإنّما هو في صدد التحفّظ عن إدخال ماء الأجنبيّ في الأجنبيّة وقد سمّي السفاح سفاحا لإراقة الماء في غير فرج الزوجة والمملوكة فيكون هدراً.

هذا، وقد بنى جماعة على تحقّق الفراش بين الزوج والزوجة بمجرّد إراقة الماء على الفرج وإن لم يكن دخول في البين؛ كما التزم جماعة منهم السيّد اليزديّ رحمه الله في الملحقات بلزوم العدّة بمجرّد دخول المني في فم الفرج. وهذان الحكمان يشهدان بتحقّق التصرّف في الفرج والرحم بمجرّد وصول ماء الرجل إليهما.

وخامساً: إنّ وصول ماء الأجنبيّ لرحم الأجنبيّة من دون توسّط ملامسة كان أمرا معهود الوقوع ولم يكن بعيداً عن الأذهان. ويشهد لذلك ما روي من قضيّة الرجل الذي جامع زوجته ثمّ ساحقت زوجته امرأة أخرى فحملت الأخرى من نطفة ذلك الرجل بانتقالها من فرج زوجته لفرجها، وما روي في المرأة التى أتي بها لإقامة الحدّ عليها وكانت بكراً ثمّ تبيّن أنّ حملها كان من جلوسها في ماء وقع فيه نطفة رجل فدرء عنها الحدّ، وغير ذلك ممّا هو واقع عادة.

ولـو فعـل ذلـك وحملـت المرأة ثـمّ ولـدت فالولـد ملحـق بصاحب الماء ويثبـت بينهمـا جميـع أحكـام النسـب ويـرث كلّ منهمـا الآخـر، لأنّ المستثنى مـن الإرث هـو الولـد عـن زنـا وهـذا لـيس كـذلك وإن كـان العمـل الموجـب لانعقـاد نطفته محرّماً كما أنّ المرأة أمّ له ويثبت بينهما جميـع أحكـام النسب ونحوها ولا فـرق بينه وبـين سـائر أولادهمـا أصـلاً. ومـن هـذا القبيـل مـا لـو ألقـت المـرأة نطفـة زوجهـا في فـرج امرأة أخرى بالمساحقة أو نحوهـا فحملـت المـرأة ثـمّ ولـدت فإنّه يلحق بصاحب النطفة.

والوجه في ذلك تارة بحسب مقتضى القاعـدة وأخـرى بحـسب الـنصّ الوارد.

أمّا بحسب مقتضى القاعدة فقد حرّرنـا في رسـالة أحكـام ابـن الزنـا أن النسب علقة تكوينيّة وهي بحسب تكوّن الجنين من ماء الرجل ومن بويضة الأم وهذا بحسب مادّة «ولـد، يلـد» المـستعملة في الموجـودات العنـصريّة والنباتيّة والحيوانيّة فضلاً عن الإنسانيّة؛ وهو الـذي تـشير إلى نفيـه سـورة التوحيد فإنّ النسبة بينه تعالى وبين ما سواه نسبة الخالق والمخلوق، لا التوليد والتوالد. ومن ثمّ كان ما ورد من النصوص في ابن الزنا بحـسب الأحكـام

في الأبواب المختلفة ليس مفاده قطع النسب ـ كما قد يتوهّم من عبارات مشهور الأصحاب ـ بل المراد تصنيف النسب إلى قسمين:

أحدهما: النسب المتولّد من الحلال، والآخر: المتولّد من الحرام. وقد سلب عن الثاني عدّة من الأحكام في الأبواب؛ منها، الإرث من خصوص الأب؛ ومنها، صلاحيّة القضاء وإمامة الجماعة ونحوهما من المناصب الشرعيّة؛ وبقيت بقيّة أحكام النسب كأحكام باب النكاح وغيرها التي قد صرّح بترتّبها مشهور الأصحاب أيضاً.

فعلى هذا فبقيّة أحكام النسب باقية في ابن الزنا فضلاً عمّن تولّد من طريق الحرام من غير الزنا كالمتولّد من الجماع في فترة حيض الزوجة أو فترة الصيام أو غيرها من موارد الحرمة. ومن هذه الموارد فرض المقام والمثال الذي ذكره الماتن رحمه الله في ذيل المسألة. وبذلك يتّضح عدم افتراق المتولّد من بقيّة طرق الحرام في الأحكام عن بقيّة الأولاد المتولّدين من الحلال وذلك لإطلاق أدلّة الأحكام أي لإطلاق موضوع الولد فيها. غاية ما خرج من ذلك الإطلاق، المتولّد من خصوص الزنا فيبقى الباقي.

وأمّا بحسب النص الوارد، فمنه صحيحة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام يقولان:

بينما الحسن بن عليّ في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا

محمّد، أردنا أمير المؤمنين عليه السلام، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة. قال: وما هي؟ تخبرونا بها.

قالوا: امرأة جامعها زوجها فلمّا قام عنها قامت بحموتها فوقعتْ على جارية بكر فساحقتها فوقعت النطفة فيها فحملت فما تقول في هذا؟

فقال الحسن عليه السلام، معضلة وأبو الحسن عليه السلام لها، وأقول فإن أصبتُ فمن الله ومن أمير المؤمنين وإن أخطأتُ فمن نفسي فأرجو أن لا أخطىء إن شاء الله. يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أوّل وهلة لأنّ الولد لا يخرج منها حتّى تشقّ فتذهب عذرتها، ثمّ ترجم المرأة لأنّها محصنة وينتظر بالجارية حتّى تضع ما في بطنها ويردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثمّ تجلد الجارية الحدّ.

قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ما قلتم لأبي محمّد عليه السلام وما قال لكم؟ فأخبروها، فقال: لو أنّني المسؤول ما كان عندى فيها أكثر ممّا قال ابني. [1]

وغيرها من الروايات، ويؤيّد ذلك بمرسلة الطبرسيّ قال: قال الصادق عليه السلام:

لا يحلّ لماء الرجل أن يجري في أكثر من أربعة أرحام. [2]

وتقريب الإستدلال ما تقدّم.

---

١. ب٣/ أبواب حدّ السحق والقيادة/ ١.

٢. ب١/ أبواب ما يحرم باستيفاء العدد/ ٣.

**(مسألة ٤٤) يجوز أخذ نطفة رجل ووضعها في رحم صناعيّة وتربيتها لغرض التوليد حتّى تصبح ولدا وبعد ذلك هل يلحق بصاحب النطفة؟**

**الظاهر أنّه ملحق به ويثبت بينهما جميع أحكام الأبوّة والبنوّة حتّى الإرث، غاية الأمر أنّه ولد بغير أمّ.**

ويقع الكلام في صور:

**الصورة الأولى:** تلقيح ماء الرجل مع بويضة زوجته وايداعها في رحم إمرأة أخرى وهو غير جائز كما تقدّم.

**الصورة الثانية:** تلقيح ماء الرجل مع بويضة غير زوجته وايداعها في رحم الزوجة.

قد يقال هنا بالجواز لأنّه إدخالاً لماء غير الزوج.

ولتنقيح الكلام في المقام لابدّ من الخوض في المسألة التالية وهي تعيين الأمّ في ما إذا اختلفت البويضة عن صاحبة الرحم.

فقد ذهب البعض إلى أنّ صاحبة البويضة هي الأمّ لأنّ الولد بعض منها، حيث أنّ التوليد والتوالد بمعنى النشوء التكويني من مادّة جسم آخر وقد ذكر في المباحث العقليّة أنّ التوليد والتوالد ليس ايجادا بل هو تجزّء وتبعّض. فصاحبة البويضة يصدق عليها أنّه متولّد منها والمادّة الأصليّة

للطفل ناشئة منها. غاية الأمر رحم المرأة الأخرى بمنزلة الأرض بالنسبة إلى البذرة يستقى منها الغذاء وينبت فيها.

وذهب بعض آخر منهم السيّد الخوئي رحمه الله إلى أنّ صاحبة الرحم هي الأم، تمسّكاً بالآية الشريفة ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[1] بتقريب أنّ الولادة بمعنى الخروج من الرحم.

وذهب ثالث إلى أنّ كلتيهما أمّ وهو الصحيح.

ولابدّ قبل الاستدلال من بيان نكات:

**الأولى:** إنّ المشاهد في الحيوانات كالثور الذي يلقّح به بقرات لا يجعل الناتج لصاحب ماء الثور وإنّما هو ملك لصاحب الأنثى بينما المشاهد في الانسان في ما إذا كانت الأمة مأذونة للحرّ أن يطأها بالتحليل أو بالزواج انّ الولد تابع في الحريّة دون الأمة، فالولد تابع لصاحب النطفة بخلاف الحيوان. ولكن غاية هذه التفرقة إنّما هي في الأحكام والآثار الإعتباريّة لا في حقيقة النسبة التكوينيّة.

**الثانية:** إنّ حقيقة التوليد والتوالد هو نشوء مادة جسم من مادة أخرى وهو يختلف بحسب الحدوث والبقاء فتارة في أصل البذرة من مادة وأخرى في مرحلة البقاء والتكامل للجسم من مادة أخرى.

---

١. المجادلة/ ٢.

**الثالثة:** حكم الشارع في باب الرضاع بأن المرضعة لها أحكام الأم النسبيّة إلّا الوراثة.

إذا اتّضح ذلك فنقول: إنّ صاحبة البويضة لها المادة الأصلية التي يتكوّن منها الجنين، وصاحبة الرحم لها دخل أيضاً في تنشئة الطفل أكثر من الأمّ الرضاعيّة التي ألحقها الشارع بالأم النسبيّة لأنّ الأمّ الرضاعية دخيلة في اشتداد عظم ولحم الرضيع عليه أو إنبات دمه، بينما المحاضن لنطفته في رحمها حتّى بلغ إنساناً ذا روح فهي ذات علقة تكوينيّة به أشدّ من المرضعة ومن ثمّ تؤثّر صفات صاحبة الرحم في هذا الوليد كما تؤثّر صاحبة البويضة.

وليس هناك دليل مانع عن تعدّد الأم ولا قاض بضرورة وحدتها؛ وأنّ ما ورد من اعتبار الأمّ من الرضاعة مع وجود الأم من الولادة يشعر بإمكان التعدّد. والولادة توجب الإنتساب التكوينيّ وعنوان الأمومة - وهي علقة تكوينيّة - موجودة في كلتا المرأتين. والإطلاق العرفي غير آب للصدق عليهما، إذ ليس من قبيل مثال الحرّ والأمة المتقدّم ولا من قبيل مثال الحيوان ولذلك يعتني أطبّاء التلقيح الصناعي في تعيين كلّ من صاحبة الرحم وصاحبة البويضة بأن تكونا على حال سليمة ومواصفات معيّنة.

ومن ثمّ يمكن تصوير ترتب أحكام الأم عليها من قبيل أحكام الإرث

فيكون سهم الأم منقسمة نظير سهم الزوجة عند تعدّد الزوجات ولو أريد الإحتياط فلابدّ من المصالحة. وأمّا أحكام المحرميّة فلا مانع منها بالنسبة إليهما.

أمّا من العامّة فبعضهم ذهبوا إلى أنّ صاحبة البويضة هي الأم وأنّ صاحبة الرحم تكون حاضنة وبحكم الأم الرضاعيّة، ولعلّه استأنس ذلك من أحكام الرضاع وبأخذ الموضوع فيه اشتداد العظم واللحم من اللبن وهو نوع علقة توليديّة تحصل من الأم الرضاعيّة وبطريق الأولويّة تثبت هذه العلقة لصاحبة الرحم لا سيّما قيام الشبهة بكونها هي الأم الأصليّة؛ وسبب تلك الشبهة هي تأثير العوامل الوراثيّة المنتقلة منها إلى نفس الطفل المحتضن فلا أقل بحكم الأم الرضاعيّة.

ثمّ إنّ الأطبّاء يذهبون إلى كون الأم صاحبة البويضة وأنّهم يرون كلّ العوامل الوراثيّة من البويضة وماء الرجل إذ بدء تكوّن الجنين بتشطير الخليّة إلى خلايا بسبب تلقّح البويضة بماء الرجل فتتشطّر أي تصير خليّة قابلة للتشطّر إلى أن تتكوّن جنينا، فصاحبة البويضة هي الأم.

وادّعى بعض الأطباء بعدم تأثير صاحبة الرحم في العوامل الوراثيّة في الطفل مطلقاً ولكن لا يخلو من التأمّل إذ من الثابت أنّ المرضعة ـ وهي دون حاضنة الرحم ـ تؤثّر في الطفل من ناحية أخلاقه وغيرها؛ مضافاً إلى

أنّ نفس مفهوم التوليد والولادة صادق على كُلٍّ مِنْ صاحبتَيْ الرحم والبويضة لأنّ معنى المادة هو الإشتقاق لبعض الشيء من الشيء، فمثلاً ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[1] معناه أنّه سبحانه لم يشتقّ هو من شيء، ولا يشتقّ منه شيء ونظير تولّد المعادن من الأرض تكويناً بسبب العوامل الجغرافيّة الطارئة على التربة، وهذا المعنى صادق على صاحبة البويضة لأنّه تولّد من خلاياها وصادق على صاحبة الرحم لأنّ دم الطفل من دمها فهو يكتسب دمه من دمها.

وقد يستشكل بأنّ التوليد والتوالد أصل معناه الاشتقاق ولا يقال ولد شيء من شيء إلّا إذا كان الثاني من أبعاض الأوّل وهذا لا يصدق إلّا على صاحبة البويضة دون صاحبة الرحم إذ غاية الأمر أنّ الطفل تغذّى بدمها ونبت لحمه منها كتغذيته من المرضعة، هذا ولو تمّ الإشكال المزبور فلا يقتضي نفي أحكام الأم عليها كالمحرميّة ونحوها المترتّبة على الأم الرضاعيّة لا من باب القياس الظنّيّ بل لتحقق العلّة المذكورة في الأمّ الرضاعيّة من إنبات اللحم والعظم.

وأمّا خصوص إجراء الإرث فللإحتياط والتوقّف مجال وكذا بقيّة الأحكام المختصّة بالأمّ النسبيّة.

---

١. الاخلاص: ٣.

أمّا دعوى القول الأوّل بأنّ صاحبة الرحم كالأرض فضعيفة:

**أوّلاً**: بأنّ في الأرض أيضاً تأثيرات في ما ينبت منها من الزرع والشجر.

**وثانياً**: لو فرضنا أنّ أصحاب الهندسة الوراثيّة في الجينات المنويّة استطاعوا أن يركّبوا من ماء رجلين تلقيح بويضة واحدة في الرحم، فلا مانع أن يقال له أبوان مثلاً.

**وثالثاً**: لا أقل من كون صاحبة الرحم بمنزلة الأم المرضعة موضوعا وحكما.

وأمّا دعوى القول الثاني بأنّ الآية الشريفة دالّة على أنّ الأم هي صاحبة الرحم فمدفوعة: بأنّ قيد الولادة في مقابل الأم المتبنّاة المدّعاة التي تشير إليه الآية الشريفة ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ﴾[1] فالحصر إضافيّ في مقابل ذلك. وأمّا إنّ الولادة هل هي بمعنى الخروج من الرحم أو نشوء من البويضة؟ فهذا بحث آخر.

إذا اتّضح الحال في نسبة الأم فنقول: إنّ من يبنى على أمومة صاحبة الرحم فلا موجب لديه لحرمة التلقيح؛ وأمّا من يبني على أمومة صاحبة البويضة أو أنّ كلتيهما أمّاه فلو كنّا وظاهر الأدلّة اللفظيّة فلا دليل على الحرمة فتصل النوبة إلى أصالة البرائة إلّا أنّ مقتضى تعليل حرمة الزنا بعدم

---

١. الأحزاب/ ٤.

اختلاط النسل وما قد يقال من إطلاق الحفظ المأمور به في الآية ـ التي تقدّم تقريبها ـ يوجب الحكم بالحرمة حيث أنّهما يدلّان على تحديد طلب الولد بحصره بالزوجة وملك اليمين وأمّا غير الزوجة والمملوكة فمحلّ منع وإشكال، وبالتالي فإيجاد علقة النسب من غير المستثنى في الآية ـ التي تقدّم تقريبها ـ مشمول لعموم التجنّب للحفظ المأمور به، فلا تصل النوبة بالبراءة وأصالة الحلّ.

ثمّ إنّ ما فرض في المتن ـ من أنّه لو لقّحت بويضة مع ماء الرجل ثمّ وضعت في رحم صناعيّة من دون أن تكون جنيناً في رحم المرأة ـ هو مجرّد فرض ولم يقع إلى هذا الوقت.

وعلى كلّ تقدير فقد ذهب عدّة من الأعلام إلى أنّه لا أمّ له لبنائهم على أنّ الأمومة دائرة مدار احتضان الرحم، لكنّك عرفت أنّها تدور مدار البويضة أيضاً كما هو الحال في الأبوّة حيث أنّه دائرة مدار الماء. فعلى هذا صاحبة البويضة هي أمّه وحكم هذه الصورة الأخيرة في ما إذا كان الماء لرجل أجنبيّ قد اتّضح ممّا سبق تكليفاً ووضعاً.

**الثالثة:** هل يجوز تلقيح ماء الزوج الذي خرج منه قبل الزواج بزوجته بعد الزواج أي التلقيح واقع بعد الزواج؟

قد استشكل البعض في الجواز بأنّ هذا الماء يصدق عليه «ماء الأجنبيّ»

وليس ماء الزوج حين خروجه فليس هو ماء لزوجها.

وفيه: أنّه زوج بالفعل وهو وإن كان خروجه سابقا إلّا أنّه منتسب إليه فعلاً بما هو زوج.

الرابعة: هل يجوز تلقيح ماء الزوج بالزوجة بعد وفاته؟

قد يقال بالجواز لاستصحاب الزوجيّة؛ ولكنّ الصحيح أنّ العلاقة الزوجيّة تبطل بالموت غاية الأمر أنّه في باب أدلّة الإرث وتغسيل الميّت وقع إطلاق الزوج على الميّت بلحاظ من قضى وذلك أنّ قوام الزوجيّة بوجود الزوجين الحيّين فالإطلاق بعد الموت مجازيّ يقتصر فيه على مورد الإطلاق في الأدلّة الآخذة ذلك الإطلاق المجازي في موضوعات أحكامها، فلا يستكشف من الإطلاق عليه في دليل الإرث والتغسيل أنّه إطلاق حقيقيّ لأنّ ذات الماهيّة العرفيّة كون الزوجيّة قرنا واقتراناً بين الطرفين الحيّين وإن كانت الماهيّة العقليّة خفيفة الاعتبار بلحاظ بعض الآثار لكن شمولها لغير الحيّين خلاف ما هو المرتكز في اللغة القانونيّة عند العقلاء، والقضايا والماهيّات العرفيّة كلّها لغة قانونيّة مجبولة عليها الفطرة البشريّة وقد استخدمها الشارع كما استعمله اللغة اللسانيّة وذلك لأنّ الإنسان منهج نظام معيشته قائم على اللغة القانونيّة.

هذا، مضافاً إلى ما هو المقرّر في باب المعاملات من كون العقود المأخوذة

فيها موضوعات للأحكام والآثار هي بحسب وجودها العرفي فهو ما عرّف من أنّ موضوع أدلّة الصحّة في باب المعاملات هو المعاملات الصحيحة بحسب العرف، فبضميمة ذلك تكون ماهيّة الزواج هي نفس ماهيّة الزواج لدى العرف بحدودها أي القائمة بوجود الزوجين. وعلى ذلك فيجوز للزوج بمجرّد موت أحد زوجاته الأربع التزوّج من الخامسة، ولو قدّر موتهنّ معاً يجوز التزوّج بأربع أخر في ذلك الآن؛ وإن كانت الزوجة الحيّة تبقى في عصمة زوجها الميّت مدّة عدّة الوفاة وذلك لحرمة زوجها اللازمة على المرأة مراعاتها من قبيل الحداد وغيره، لكنّ ذلك لا يعني بقاء الزوجيّة ولا جميع آثارها فليست هي ذات بعل بل هي امرأة معتدّة.

وأمّا الإستصحاب فلا نحرز ولا نتيقّن بقاء الموضوع كي يستصحب وبعبارة أخرى هو الإستصحاب في الشبهة المفهوميّة بناء على انتفاء الزوجيّة حيث أنّ منشأ الشكّ هو الشكّ في مفهوم الزوجيّة فإذا أخذ الحياة في مفهومها فالزوجيّة منتفية وإن لم نأخذها فهي باقية فلا يشرع الوطي أو التقبيل بعد الموت. وقد عرفت أنّ دليل الإرث وجواز التغسيل أنّه تعبّد في المحمول والآثار لا في الموضوع أي أنّ الاستعمال الواقع فيهما للزوجيّة بلحاظ من قضى. هذا، فضلاً عن لزوم الإحتياط في الفروج في هذين

المثالين وكذا في المقام.

ثمّ إنّه لو انعقدت النطفة في الفرض فهل يـرث الإبـن مـن الأب أو لا؟ الصحيح أنّه لا يرث لأنّه يشترط في الأرث أن يكون الولد حيّا أو جنينـاً في بطن أمّه حين موت المورّث أي قد انعقدت نطفته قبل القسمة وأمّا المتولّـد بعد ذلك فلا تشمله أدلّة الإرث نظير الولد الكافر إذا أسـلم بعـد القـسمة فإنّه لا يرث.

وما ورد من الدليل الخاص في الجنين شاهد على لزوم واجديّـة الـوارث للشرائط فعلاً حين القسمة. وقد تضمّن ذلك الدليل عزل حصّة من قسمة الإرث للجنين ـ وإن كان لم تلجه الروح ـ المقتضي لكون القسمة منجزّة غير قابل للتعليق والإبطال.

**(مسألة ٤٥) يجوز تلقيح الزوجة بنطفة زوجها. نعم لا يجوز أن يكون المباشر غير الزوج إذا كان ذلك موجباً للنظر إلى العورة أو مسّها وحكم الولد منه حكم سائر أولادهما بلا فرق أصلاً.**

قد اتّضح حكم كلّ ذلك ممّا تقدّم.

# الإستنساخ[1] وعمليات الهندسة الوراثيّة

١ . المحاكاة أي الإستنساخ في علم الأحياء عبارة عن تكاثر الموجودات الحيّة بدون الجماع الجنسي.
في هذه الحالة الموجودات الحاصلة خلافاً للتكاثر الجنسي ليس فيهم مزجاً من ميّزات الجنسين الذكر والأنثى، بل هم نسخ شبيهة من الموجود الأول الذي قد حصلوا منه.
في الواقع كأنّهم آلاف نسخ من كتاب مطبوع؛ استنساخ كامل ومحاكاة من موجود، كي نستطيع أن نجعل كلّ واحد منها نسخة كالأصل. إنّ العلماء يسمّون هذه المجموعة من الموجودات الجديدة بالـ (كلون) أو (النسخة) والذين هم من جهة الجنيّة (الوراثية) كبعض.
المحاكاة هي الإستنساخ من المواد البيولوجيّة من جنيّة أو خليّة أو موجود حيّ لصناعة نسخ جنيّة متشابه.
يتشكّل جسم الموجود الحيّ من أجزاء صغار تسمّى بالخليّة وفي كلّ خلايا جسم الموجود الحيّ (غير خليّة الدم الحمراء في الآدمي و ...) نواة أو نواتين والتي تتضمّن معلومات الجنيّة (وراثي) أو DNA . عن طريق هذه المعلومات الجنية الموجودة في الخلايا التي تكون سويّة في كلّ كائن حيّ، إذا استكملت الشروط ومضى مراحل النموّ لكلّ خليّة إمكن التبدّل إلى موجود كامل حيّ.
في الوقت الحاضر إنّ العلماء بسبب وحدة معلومات الجنيّة لخلايا جسم الموجود الحيّ وكمالها؛ بعد إجراءات معينة في المختبر يصنعون خليّة جسديّة متمايزة (كخليّة بشرية أو عظميّة أو أي خليّة جنسية غيرها) ويجعلونها في مسير صناعة كائن حيّ كامل حتي يتولّد في النهاية موجود جديد من

من المباحث التي كثر الحديث عنها في الوقت الحاضر بحث الإستنساخ ومن المهمّ تحرير الموضوع لهذه الظاهرة العلميّة الجديدة وإن لم يتعرّض لها الماتن في المسائل المستحدثة.

## تعريف الإستنساخ:

قد عرّف الإستنساخ بأنّه أخذ نواة خليّة جسديّة من كائن حيّ تحتوي على كافّة المعلومات والعوامل الوراثيّة ثمّ زرعها في بويضة غير مخصبة فيتمّ التلقيح لتنشئة الجنين أو المخلوق الآخر مطابقاً تماماً في كلّ شيء للكائن الأوّل الأصل الذي أخذت منه الخليّة. وهو يقع على صور وفروض عديدة:

**الصورة الأولى والثانية**: تارة يتمّ الإستنساخ بأخذ نواة الوراثة من خليّة أنثى وتخصيب بويضة أنثى أخرى بها، ثمّ وضعها في رحم أنثى ثالثة أو رحم نفس صاحبة البويضة. وتارة أخذ نواة خليّة من ذكر وتخصيب البويضة بها.

ووجه تسمية هاتين الصورتين بالإستنساخ أنّه يتمّ التكثير للمتشابه

---

نفس النوع. ويكون ذلك بهذه الطريقة أنّ علماء الجنية يستخرجون ما يحتوي نواة خليّة متمايزة ويدخلونها بدلاً عما يحتويه نواة خليّة بويضة أنثى. وبعد ذلك البويضة المتجدّدة تنقسم وتبدأ بالنمو وبعد خمسة أيام ينقلون هذه الخليلة التي تكون كخليّة متولّدة عن طريق التكاثر الجنسي إلى رحم امرأة لكي يتبّل إلى جنين بالطريقة الطبيعية.

بدرجة تشابه تبلغ ثمانين بالمأة ويمكن إجراء عمليّة التكثير هذه إلى نسخ لا تحصى. فلا يقاس بالتوأم وذلك كما يقول علماء الجينات وأطبّاء الولادة بكون مادّة الوراثة والجينات منتقلة من صاحب الخليّة تنسيلاً من الخليّة المأخوذة منه فالشخص المأخوذ منه الخليّة يقال له «مُنَسَّل منه» ففي عمليّة التنسيل والإستنساخ أثبت أنّ الدور ووظيفة الحيمن المنوي في ماء الرجل وهو نقل المادة الوراثيّة للرجل إلى البويضة فقط دون أجزاء أخرى فيكون دور المادة الوراثيّة المنقولة من الخليّة التي يتمّ بها التنسيل والإستنساخ نفس التأثير كمّاً وكيفاً.

ثمّ إنّ الأطبّاء والعلماء المتخصّصين في هذا الحقل يحتملون تشوّه خلق الإنسان أو اختلال نظم تركّبه الهرموني أو الأعضائي أو غيرهما لأنّ انضباط التركيبيّة والفسلجيّة غير مضمونة بتوسّط الهندسة الوراثيّة المتبع حاليّاً وليست هي كالطبيعة المخلوقة من التولّد والخصب الطبيعي، بل بعضهم يحتمل وقوع المسح في بعض الحالات بسبب العبث في التركيب الوراثيّة.

الصورة الثالثة: استنساخ الأعضاء وهو يتمّ إمّا بتخصيب البويضة لخليّة من العضو المراد استنساخه، فيتمّ نموّ عضو مشابه؛ أو بتوسّط أخذ خليّة من العضو المراد استنساخه وتكثير تلك الخليّة بتوسّط الطرق الهندسيّة الوراثيّة لينمو عضو مشابه. ويتمّ عبر استنساخ الأعضاء الإستفادة منها

بزرعها للمرضى أو المعاقين في عمليات القلب أو الكلية أو الأعضاء الخارجيّة من الأيدي والأرجل والعيون.

الصورة الرابعة: الإستنساخ في مجال بحث الجينات لمكافحة الأمراض لاسيّما الوراثيّة وفي مجال تطوير وتحسين الصفات الوراثيّة في النسل الإنساني أو الحيواني إلى غير ذلك من الفوائد.

الصورة الخامسة: الإستنساخ في مجال النباتات والزراعة بهدف الحصول على نسل نباتي أفضل ومكافحة الأمراض التي تنتابها أو الحصول على أنواع نباتيّة جديدة.

## أدلّة جواز الاستنساخ:

قد يستدلّ للجواز بوجوه:

الأوّل: ما ورد من النصوص التي تحثّ الإنسان على التحكم بصفات الطفل الجماليّة والخلقيّة والروحيّة؛ نظير ما ورد من أن أكل الحامل للسفرجل أو الجماع في ساحة معيّنة أو على وضوء وأمثال ذلك يؤثّر في صفات الطفل المختلفة، وكلّ ذلك من باب الحثّ على تحسين الخلقة. ويستفاد منها أنّ تحسين الخلقة أمر مرغوب فيه في الشريعة سواء من الزاوية البدنيّة أو الروحيّة، فهذا ممّا يدلّ على أنّ الشريعة ترخّص في ذلك ولازم ذلك ترخيص الشريعة في الطرق المتّبعة لتحسين الخلقة، والإستنساخ أحد

هذه الطرق.

الثاني: ما ورد في انتخاب واختيار الزوجة[1] من الأقوام المختلفة وكلّ قوم له خاصيّة وامتياز عن سائر الناس وهو ممّا يصب في تحسين التنسيل البشري وتجويد الجينات.

الثالث: ما قامت عليه السيرة العقلائيّة في تخصيب الحيوانات من زمن الشارع حتّى يومنا هذا، حيث يلقّح فصيل نجيب جيّد منها بفصيل آخر لكي ينجب الفصيل المتولّد بأخذه الصفات الجيّدة من الفصيلين المتلاقحين كما هو الحال في البغل أو بعض أنواع البقر وغيره. فهذا ممّا يدلّ على مشروعيّة غرض الهندسة الوراثيّة وهي تحسين الخلقة.

الرابع: ما قامت عليه السيرة العقلائيّة في النباتات من عمليّة التركيب بين أغصان الشجر المختلفة في النوع أو عود وساق الزرع المختلف في النوع؛ ونحوها من عمليات التطوير والتغيير في النباتات الدالّة على أنّ مطلق التغيير في الخلقة التكوينيّة الإلهيّة إذا كان يتّجه إلى نحو أحسن فلا مانع منه.

الخامس: إنّه على تقدير الشكّ وعدم احراز الدليل فإنّه تصل النوبة إلى أصالة الحلّ ـ بناء على جريانها في الشبهات الحكمية ـ وأصالة البراءة.

---

١. كتاب النكاح/ أبواب مقدّماته وآدابه.

## أدلّة حرمة الاستنساخ:

وقد يستدلّ للتحريم:

الدليل الأوّل: بالآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[١] فاختلاف الخلق لساناً ولوناً هو من حِكم الخلقة الالهيّة وأهدافها، لأنّ التمايز والتغاير في الأذهان والروحيّات والقوى والشخصيّات لحكمة ابتلاء الله الناس بعضهم ببعض فيتكوّن المجتمع على الفوارق المميّزة المطلوبة في انعقاد المجتمع البشري؛ والحال أنّ الهندسة الوراثيّة تمانع حصول الفوارق التكوينيّة المفروض تحققها بغير الإختيار البشري بل بمحض الارادة التكوينيّة الإلهيّة، فعلى هذا يشكل على دليل الجواز المتقدّم ـ بأنّ الشارع حثّ على تحسين الخلقة ـ وذلك لأنّ أمره على تحسين التنسيل وتجويد الخلقة إنّما هو بنحو خاص لا بقول مطلق.

وقد يتنظّر في هذا الدليل بأنّه لم تثبت التجارب أنّ الهندسة الوراثيّة لو أعملت لاستلزمت ممانعة حصول الفوارق؛ فقد يكون هناك فوارق من جهة أنّ ما يستحسنه كلّ يفارق الآخر فينحفظ الفارق؛ مضافاً إلى عدم الفرق بين التحسين بأكل السفرجل وما شابهه أو طريقة الإستنساخ، إذ

---

١. الروم/ ٢٢.

تحسين الخلقة أمر مرغوب فيه شرعاً فلا ينافي أغراضه فمثلاً بتوسط الهندسة الوراثيّة يتمكّن الانسان من انتخاب الذكر من الأنثى وهذا المقدار لا اشكال فيه إجمالاً. نظير ما ورد في آداب طلب الولد من أنّ من أراد الذكر فيدعو بهذا الدعاء مثلاً ومن أحبّ أن يرزق بنتا فليعمل كذا. فهذا ممّا لا ينافي الإرادة الالهيّة. نعم، لو كانت الهندسة الوراثيّة تؤدّي إلى التشويه والعبث بالخلقة فلا يسوغ لأنّه تغيير في خلق الله. هذا، والذي قرر في عدّة مجاميع دولية ذات الصلاحيّة الرسميّة الإستناد في تحريم ومنع الإستنساخ إلى خطورة التشابه في المواليد، واستلزام الإستنساخ لتكثّر الشخصيّة الواحدة بأعداد هائلة ممّا يدلل على تخوّف الهاجس البشري في الأوساط العلميّة من حصول صغرى الدليل المزبور.

الدليل الثاني: بأنّه تحدّي في المعجزة الإلهيّة في النبي عيسى عليه السلام كما في الآية الكريمة حيث جعلها آية ومعجزة مقتضاها عجز البشريّة عن الإتيان بها طوال التاريخ البشري نظير تحدّي الله والقرآن للبشريّة بخروج ناقة صالح من الجبل فإنّ هذا التحدّي مستمرّ إلى يوم القيامة. فليس معنى المعجزة اختصاص التحدّي بها بأهل زمان صاحب المعجزة، بل ذاتي معنى المعجزة هو عجز جميع البشريّة في أجيال مختلفة عن ذلك؛ ومن ثمّ يثبت لها أنّ مصدر هذا الفعل هو القوى الغيبيّة. وعلى ذلك من الممتنع توصّل

البشريّة إلى الولادة من غير أب إلى يـوم القيامـة ولازمـه امتنـاع التـصديق بالإستنساخ.

وهذا الدليل غير تامّ لأنّ الآيات الكريمة غير صريحة في أنّ تولّـد عيـسى عليه السلام من غير أب هو المعجزة فيه ويشهد لعدم ذلك عدّة قرائن عقليّة:

منها: أنّ المعجزة مـن خواصـها أنّهـا تبهـر العقـول وتدهـشها وتخـرس الألسن لكونها في مقام التحدّي، بينما لم تكن ولادة عيـسى عليـه الـسلام مـن غير أب بهذا الوصف في بدايته، بل كانت محلّ طعن بني اسرائيل لمريم عليها السلام حيث قالوا: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾.[1]

إن قلت: كلّ معاجز الأنبياء قد طعن الكفّار فيها، ألم يطعن القرآن بأنّه سحر؟

قلت: فرق بين الطعنين، فليس الطعن على موسى أو عيسى أو نبيّنا صـلى الله عليه وآله في المعجزة كقوّة وقدرة بل في منشأ تلك القوّة والقدرة فـلا تعـدّ المعجزة ـ التي هي قدرة وقوّة ـ ضعفاً وإنّما الطعن في تفسير تلك القوّة بـأنّ منشأها السحر أو ما شابه ذلك؛ بينما في ولادة مريم عيسى عليـه الـسلام مـن دون أب لم يتلقّ بنو اسرائيل هذا الأمر كقدرة وقوّة بل تلقّوا كفعل فـاحش كما يشير إلى ذلك قوله تعـالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَـرْيَمَ بُهْتَانـاً عَظِـيماً﴾[2]

---

١. مريم/ ٢٧.

٢. النساء/ ١٥٦.

وقوله تعالى على لسانهم: ﴿قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيّاً * يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً﴾.[1]

ومنها: أنّ المفروض والمسلّم في محلّه أنّ المعجزة تستقلّ في التحدّي وإثبات المطلوب ولا تحتاج إلى ضمّ ضميمة أخرى؛ بينما هاهنا طعن بنو إسرائيل على مريم عليها السلام بهذا الطعن فاحتاجت إلى إعجاز تكلّم عيسى عليه السلام في المهد ونطقه كيف يثبت براءتها وطهر ساحتها عن بهتانهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً * قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ﴾[2] الآية. فكان تكلّم عيسى عليه السلام في المهد دافعاً لشبهتهم، فإثبات أنّ الولادة من غير أب في عيسى عليه السلام متوقّف على تكلّمه عليه السلام وكيف تتّكئ المعجزة في وضوحها على معجزة أخرى؟

**إن قلت:** يمكن أن يكون ذلك من باب أنّ المعجزات تتعاضد بعضها البعض، مثل أنّ موسى عليه السلام له تسع معجزات.

**قلت:** التعاضد بين المعجزات مسلّم وغير منكر لكنّه يغاير الإحتياج في تماميّة معجزة لمعجزة أخرى والذي يخلّ بحقيقة المعجزة.

ومنها: أنّ تحدّي مريم عليها السلام لبني اسرائيل لا وجه له لأنّها ليست

---

١. مريم/ ٢٧ ـ ٢٨.

٢. مريم/ ٢٩ ـ ٣٠.

نبيّاً ولا صاحب الدعوى ـ بناء على ما هـو المعـروف والمشهور في كلـمات الفريقين ـ والولادة من غير أب وإن كانت كرامة لعيسى عليه السلام لكـنّ ابتداؤها مرتبط بمريم عليها السلام ولسنا في صدد بيان أنّ الـولادة مـن غـير أب كرامة وحبوة وعطية ولكن ليس كلّ كرامة معجزة، بل الكرامة الخاصّة التي تقهر عامّة البشر في مقام التحدّي هـي المعجـزة؛ فـلا يلـزم حينئـذ أن تتوفّر تلك الكرامة على شرائط المعجزة كعجز البشريّة عنها إلى يوم القيامـة لافتراق الكرامة عن المعجزة.

ويشهد لذلك عدّة قرائن لفظيّة:

١ ـ قوله تعالى: ﴿قَالَ كَذلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْراً مقْضِيّاً﴾.[1]

والضمير في ﴿هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾ يعود إلى ولادتها من غير زوج؛ والضمير في ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً﴾ لا يعود إلى الولادة، ولا يتحد مع مرجع ﴿هُـوَ عَـلَيَّ هَـيِّنٌ﴾ بقرينة أنّ ﴿رَحْمَةً مِّنَّا﴾ وصف لعيسى عليه السلام، فهذه جملـة معترضـة فـلا يتّحد الضميران في المرجع؛ إلّا أن يكون الإستعمال مـن بـاب الإستخدام وهو محتاج إلى القرينة وخلاف الظاهر فلابدّ أن يرجع الضمير في ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً﴾ إلى النبيّ عيسى عليه السلام.

---

١. مريم/ ٢١.

٢ ـ أنّ الضمير في ﴿قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾ وفي قوله ﴿وَلِنَجْعَلَهُ﴾ مفرد لا مثنّى مؤنّث. فالأقرب الأنسب فيه عوده إلى النبيّ عيسى عليه السلام لا الولادة وإن كان أتى بالضمير السابق بصورة المفرد المذكّر الراجع إلى الشأن المقدّر في ما سبق ـ أي شأن الولادة ـ وعلى ذلك فالآيتيّة ليست في نفس ولادة عيسى عليه السلام من غير أب ولاأقل من عدم كون الآية نصّاً في ذلك.

وبعبارة أخرى: انّه قد يكون الضمير في كلّ الجمل عائداً إلى النبيّ عيسى عليه السلام، غاية الأمر كونه هيّناً وصف بحال المتعلّق أي ولادته وخلقه من غير أب وكذلك الضمير المتأخّر في «كان أمراً مقضيّاً» ولم يعدل المفسّرون في إعادة الضمير في ﴿لِنَجْعَلَهُ﴾ عمّا ذكرنا. ويظهر من العلاّمة الطباطبائي في الميزان تمريض التفسير المعروف بجعل الإعجاز في الولادة وكذا يظهر من الفخر الرازي، بل الظاهر من الروايات الواردة في ذيل الآية الاشارة والتركيز على كون معجزة النبيّ عيسى عليه السلام هي في تكلّمه في المهد صبيّاً.

وأمّا ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾[١] فالآيتيّة في عيسى عليه السلام هو اعجازه من إحياء الموتى والتكلّم في المهد صبيّاً متحدّياً لهم بايتائه الكتاب. وأمّا الآيتيّة في مريم عليها السلام فليس وجهه منحصراً بما ذكر. فقد كان لمريم عليها السلام

---

١. المؤمنون/ ٥٠.

جهات من الإحتجاج حيث أنّها كان يأتي رزقها من الغيب، وكانت قد أحصنت فرجها وصدّقت بكلمات ربّها مع كونها في منتهى الجمال، وكانت الداعية الأولى بنبوّة ابنها وشريعته، وشريكةً له في الدعوة إلى الشريعة الجديدة، إذ لو لم تقم مريم عليها السلام بالدور المرسوم لها من قبله تعالى والذي أمرت به لما استتمّ إعلام عيسى عليه السلام نبوّته ولا إعجازه من تكلّمه في المهد؛ إذ لولا تصديق مريم عليها السلام بالوحي الذي حصل لها وايمانها بما أمرت به توطئة لجلب أنظار بني اسرائيل لما قامت بكلّ ذلك ولكان لوثاً مخلاً في اظهار نبوّة عيسى عليه السلام ومعجزته، على أنّ الآية تأتي بمعنى العلامة والدلالة والحجّة لا خصوص المعجزة كما في إطلاق لفظ «الآية» على الليل والنهار والأمطار وغير ذلك من عظائم المخلوقات مع أنّها ليست في مقام التحدّي، فإنّ كلّها من مظاهر قدرة الله؛ وما حدث لمريم عليها السلام كلّه مُنبئ عن قدرة الله لا أنّه في مقام التحدّي والمعجزة.

وقال بعض: لو سلّم كون الولادة من غير أب معجزة فلعلّها من جهة أنّ الولادة استغرقت ستّة ساعات أو تسع ساعات أو أنّ البويضة لم تلقّح بخلية أخرى ولا بشيء آخر.

وفيه: **أوّلاً**: إنّ بعض الروايات دالّة على أنّها ليست مدّتها كذلك بل في ستّة أشهر كالحسين عليه السلام ويحيى عليه السلام.

وثانياً: أنّ التلقيح بالخلية من نفس البويضة بتوسّط شوكة كهربائية محتمل الآن علميّاً، بل قيل بوقوعه؛ وإن كانت درجة الإحتمال ضعيفة جدّاً وصعبة بالنسبة إليهم، وقيل: لم تتبيّن الأبحاث العلميّة امكانه.

٣ ـ الروايات الواردة في ذيل هذه الآية حيث أنّها تركّز وتشير إلى معجزة عيسى عليه السلام وهو تكلّمه في المهد من دون أن تشير إلى أنّ الإعجاز في الولادة من غير أب؛ نعم، هي حبوة وعطيّة مهّدت لتساؤل بني اسرائيل كثيراً وسلّط أضواء العقول على النبي عيسى عليه السلام ولكون ولادته غريبة أثارت السؤال حوله وكان كلامه بعد ذلك دافعاً للإستغراب، فانشداد العقول إليه إنّما هو بسبب الفتنة الإجتماعيّة التي أحدثتها ولادة مريم عليها السلام عيسى عليه السلام من دون زوج وجعلته حديث الساعة.

والتحقيق: أنّ الإستنساخ اثبات لمعجزة القرآن وبيان لإمكان الولادة من غير ماء الأب ممّا يبرهن لحقانيّة القرآن الكريم، لأنّه لم تتوصّل البشريّة تفسيراً لقضيّة عيسى عليه السلام ومريم عليها السلام قبل القرآن تفسيراً واقعياً علميّاً فجاءت تجربة الإستنساخ برهاناً حول هذه القضيّة.

فالنظريّة القرآنيّة الاسلاميّة ثبتت حقّانيتها وهو دحض لزعم المسيحيين حيث يقولون أنّه ابن الله ودحض لليهود القائلين بامتناع الولادة من غير

أب وبأنّه ـ العياذ بالله ـ من غير طريق الحلال. فالنظريّة القرآنيّة التي برهن على صحّتها وقوع الإستنساخ داحضة لكلتا النظريتين. وليس مقصودنا من ذلك أنّ ولادة عيسي عليه السلام وقعت بهذه الصورة حتماً، بل المقصود أنّ هذه الظاهرة ـ أي الإستنساخ ـ ترتفع استحالة الولادة من غير أب وبالتالي تدحض وتنفي مقالة اليهود وعقيدة المسيحيين حيث أنّهم لزعمهم استحالة ذلك بنوا على عقيدتهم الباطلة من أنّه ـ العياذ بالله ـ ولد من غير طريق محلّل أو أنّه ابن الله.

والغريب أنّ سائر الأعلام المختلفة والأندية العلميّة العديدة لم تشر إلى ذلك في ما كتب من المقالات الكثيرة، مع أنّ اللازم الإفصاح والنشر والإعلام والتبيين عن هذه المعجزة القرآنيّة التي برهن عليها وقوع الإستنساخ يثبت إمكانها.

فالأحرى في ظاهرة الإستنساخ أن يروّج على بطلان دعوى اليهود والنصارى في حقّ مريم عليها السلام حيث أنّه يثبت إمكان الولادة من غير ماء الرجل في الجملة، فلا مجال لفرية اليهود وبطلانهم عليها كما لا مجال لدعوى التولّد والتوليد من الذات الإلهيّة حينئذ. وتكون ظاهرة الإستنساخ احقاقا لحقّانيّة القرآن والدين الإسلامي في ما قصّه من حقيقة ولادة النبي عيسى عليه السلام وإن لم نجد الضخم الإعلامي يشير إلى ذلك. ولعلّ ما

ذكره غير واحد من علماء النصارى ورؤسائهم من أنّ الإستنساخ يسيء إلى العقيدة إشارة إلى إبطال دعواهم في ولادة المسيح.

والحاصل: مثل هذه الإشكالات تسنّم عن ضعف الباع في العلوم العقليّة فإلصاقها بالدين يوجب الوهن والإزراء به ونعوذ بالله من تصوير مخالفة الدين الإسلامي الحقّ مع الحقائق العلميّة وأن يؤخذ الدين حربة التحريم كوسيلة للحروب مع الحقائق التي تثبتها التجربة العلميّة، فإنّه مسلك علماء أهل الكتاب الناشئ من تحريفهم لأديان السماء.

**الدليل الثالث:** أنّه تشكيك في الدين وتحدّي لقدرة الخالق وسدّ لباب معرفة التوحيد وتدخّل في فعل الله تعالى.

وفيه: إنّ هذه الإستدلالات سخيفة جدّاً، لأنّ دعوى كون الإستنساخ تشكيكاً في ديننا أو تحدياً لقدرة الخالق مآله إلى أنّ هذه الحقيقة العلميّة تقف حجر عثرة على الإستدلال لوجود الله تعالى أي تثبت أنّ الخلق يستطيع أن يخلقوا.

ومآل هذه الدعوى أيضاً إلى أنّ هذه الحقيقة العلميّة تصطدم وتكذّب القرآن الكريم القائل بأنّ البشر عاجزون عن خلق شيء ولو ذبابة، ومن ثمّ يشكّك في الدين. ولكن هذا النمط من الإستدلال مناسب لعقليّة علماء النصارى واليهود.

وأمّا صدور أمثال هذه الإستدلالات من بعض علماء المسلمين فهي نابعة عن قلّة البضاعة ولا يناسب نهج الإستدلال لأضواء الكتاب والسنّة، فإنّ الشريعة الإسلاميّة الحقّة ساطعة أنوارها أمام ظلمات الشبهات، قالعة رياحها سحاب الشكوك، فكيف يفترض فيه العجز والتخوّف من مواجهة الحقائق الدينيّة؟

وبعبارة أخرى: إنّ هناك توهّماً وتخيّلاً بوجود مصادفة بين العلم والدين فيرون أنّ الدين حقّ ويزعمون أنّ الحقائق العلميّة تبطل حقّانية الدين، وأنّه لكي لا تبطل حقّانيته يجب أن نقف أمام الحقائق العلميّة بالمرصاد، سواء كانت محلّلة أم محرّمة، وإلّا فحقّانية ديننا محلّ تساؤل، وتصطدم مع الحقائق العلميّة ولو التجريبيّة.

فهذا النمط من الإستدلال يصوّر دحض الدين الإسلامي في الواقع لا أنّه يشيّده وكان اللازم على هذا المستدلّ أن يتأمّل في البحوث العقليّة الفلسفيّة والكلاميّة وتفسيرها لحقيقة الخلقة والايجاد للشيء والفرق بينهما وبين الفاعل بالتحريك والإعداد، حيث أنّ بين سنخ الفعل بمعنى الايجاد ـ الذي يصطلح عليه في الفلسفة بالفاعل الإلهي وهو الذي يوجد شيئاً آخر من العدم ـ وبين الفاعل الذي لا يوجد شيئاً آخر وإنّما يعدّ ويحرّك فقط بون بعيد؛ وهو الذي تشير إليه الآية الشريفة: ﴿أَفَرَأَيْتُم ما تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ *... * أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * ءَأَنتُمْ تَزرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ

الزَّارِعُونَ...﴾[١] فإنّ الإمناء من قبل الرجل هو تحريك المني من داخل بدنه إلى رحم الأنثى، وأمّا إفاضة الصورة المنويّة على المني فهو من الله عزوجل، فالرجل ليس بفاعل إلهيّ. وكذا في الزرع فإنّ الإنسان إنّما هو حارث أي محرّك للبذرة يوزّعها في التربة وشقّ وجه الأرض، وأمّا الذي يفيض صورة الزرع هو الباري تعالى، كما هو الحال في الولادات الطبيعيّة حيث أنّ الرجل لا يخلق الولد في بطن الأنثى ولا كليهما، بل فعل الرجل والأنثى مقتصر على الحركة والتحريك، فهما فاعلان طبيعيّان.

وكذلك في الإستنساخ، فإنّ المستنسخ يعدّ الأرضيّة لإفاضة صورة العلقة، إذ أخذ النواة الوراثيّة من خلية ووضعها في البويضة بضميمة الشوكة الكهربائيّة ليس مقتضاها في الإخصاب إلّا الإعداد. وأمّا إفاضة الصورة العقلية فهي شأن الفيض الايجادي والمستنسخ يهيّئ موضع ومادّة وشرائط إفاضة تلك الصورة فصرف الإعداد ليس إيجاداً، بل أنّ في قوله تعالى ﴿تَبَارَكَ الله أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿أَخْلُقُ لَكُم مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرا بِإِذْنِ الله﴾[٣] نقلاً عن لسان عيسى عليه السلام فإنّ

---

١. الواقعة/ ٥٨ ومابعدها.

٢. المؤمنون/ ١٤.

٣. آل عمران/ ٤٩.

ظاهرة إسناد النفخ المكوّن للطير إليه لكن بإذن الله كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ﴾[٢] ونظير خلق النفس الصور الذهنيّة؛ ممّا يعني إمكان اسناد الخلق إلى غير الله ولكن بإقدار منه تعالى.

ولو سلّمنا أنّ البشرية استطاعت أن تخلق في الإستنساخ، فإنّ ذلك لا يعني استقلال البشريّة عن الله ولا كونها في عرض الله تعالى، فإنّ الفعل الذي يحصره القرآن الكريم بالله تعالى ويتحدّى فيه البشريّة المختلفة منها هو الإبداع وهو خلق الجواهر المستقلّة من كتم العدم لا من مادة موجودة. أمّا تغيير المادة الموجودة من صورة إلى صورة وإن كان خلقاً بالمعنى الأعم ولكنّه ليس خلقاً بالمعنى الأخص بمعنى الإبداع. فالتخليق من مادة الموجودات العرضيّة لم ينفه القرآن عن البشر فتخليق البشر من المادّة لا يسدّ باب معرفة الله ولا يقتضي كون البشر مستقلّين في فعلهم، فليس التحدّي في فعل الله تعالى بل بإذنه، إذ التخليق من المادّة لا يستلزم الإستقلال. وعلى كلّ تقدير فالإستنساخ وإن بنينا على تحريمه لوجوه أخرى إلّا أنّ ذلك لا يعني دلالتها على الإستقلال في فعل الإنسان.

---

١. الحجر/ ٢٩؛ ص/ ٧٢.

٢. النمل/ ٨٧.

**الدليل الرابع:** استدلّ على التحريم بأنّه مسخ وقطع للرحم والسلالة، باعتبار أنّ النسخ المتولّدة سوف لم يكن لها أب وإن كان لهم أمّهات، لأنّ التنسيل بالإستنساخ يمكن أن يقع من خلايا الإناث والنساء وتلقّح به البويضة فيلزم المجتمع البشري كلّهم من أمّهات ولا آباء لهم. فهو قطع لسلسلة الأبوّة ورابطة الرحم والرحمة الأبويّة التي قدّرها الخالق في سنّة التكوين. وغير ذلك من الفروض المحتملة في تغيير السلالة الإنسانيّة وتغيير هيئة الصورة وتقويم تركيب البشريّة ممّا احتمله متخصّصوا الهندسة الوراثيّة أنفسهم.

وفيه: هذا لازم أخذ الخليّة من أنثى لبويضة أنثى. وأمّا لو أخذت من ذكر لأنثى فيمكن أن يقال: أنّ صاحب النواة الوراثيّة هو الأب. فإنّ التلقيح بنواة الخلية والجينات ـ وإن لم يكن بماء الرجل ومادّته المنويّة وبامتزاجها دمجاً بالبويضة ـ يكون تنسيلاً من صاحب الخليّة فيتّبعه ويلحق به، لكون مادّة الوراثة والجينات منتقلة من صاحب الخلة كما ذكر ذلك الأطبّاء وعلماء الجينات والهندسة الوراثيّة وقد عبّر بعضهم بأنه شبيه بالتوأم؛ ولا يخلو من قوّة بناء على كون علقة الأبوّة علقة تكوينيّة ناشئة من التولّد في المادّة كما حرّر في محلّه.

هذا، إذا ثبت أنّ دور ووظيفة الحيمن المنوي المذكر هو نقل المادة

الوراثيّة للرجل إلى البويضة فقط دون أجزاء أخرى، فيكون دور المادّة الوراثيّة المنقولة من الخلية نفس التأثير كمّاً وكيفاً. وعلى ذلك يكون مورد تحقّق هذا المحذور هو في ما إذا أخذت الخلية من أنثى لا من ذكر وإن كان الرائج على الألسن في المجامع والأندي المختلفة نفي العلقة مطلقاً.

وأمّا الأم فلا ريب أنّها صاحبة البويضة كما حرّرنا في التلقيح الصناعي. وأمّا صاحبة الرحم فهل هي أمّ ثانية أم حاضنة وحكمها حكم المرضعة محرميّاً؛ وجهان: ذكرناهما هناك.

والحاصل: أنّ قيمة هذا الدليل والنمط من الإستدلال إنّما هو بيان تحقّق الصغرى وموضوع حكم شرعيّ آخر، أي لكبرى حرمة تغيير خلقة الله تعالى، أو لكبرى حرمة مخالفة أغراض التكوين وغايات فعله تعالى التكوينيّة. فهذا الدليل بالنسبة إلى الكبرى الثانية بمنزلة صغرى الصغرى لها، أي بعد تقرر موضوع الإستنساخ ولوازمه التكوينيّة بتوسّط هذا الدليل ونحوه من الأدلّة الآتية، لابدّ من ضمّ بيان أغراض تكوينيّة وغايات أفعاله تعالى بحسب الأدلّة الشرعيّة وكيفيّة منافاتها لموضوع الإستنساخ. ثمّ بعد ذلك لابدّ من ضمّ الدليل المقتضي لحرمة مخالفة تلك الأغراض والغايات وهكذا الحال في الكبرى الأولى. فهذا الدليل وأمثاله من الأدلّة الآتية ليس وجها مستقلاً وإنّما هو بيان وتقرير لمقدّمة وجوه أخرى، فقطع الرحم والسلالة

ليس دليلاً مستقلاً.

الدليل الخامس: إنّه موجب لتشويه الخلقة الإنسانيّة التي كرّمه الله تعالى في التصوير والتركيب والتقويم، فبحسب النتائج المستعرضة في التقرير العلمي للإستنساخ يلزم منه التشويه في خلق الإنسان أو اختلال نظم تركّبه الهرموني أو الأعضائي أو غيره؛ فلأن انضباط التركيب والفسلجة وغيرها غير مضمون بتوسّط الهندسة الوراثيّة المتّبعة حاليّاً، وليس هي كالطبيعة المخلوقة من التولّد والخصب الطبيعي في الطريق والسنّة التكوينيّة الجارية. وأمّا المسخ فهو في بعض حالاته محتمل الوقوع بمعنى العبث والتركّب في الصورة الإنسانيّة بدنيّاً وروحيّاً ونحومن المثلة في الإبتداء لا في البقاء ولكن هذا في ما إذا كان المتولّد ذا نقص نفسانيّ أو بدني وإلّا فكيف يكون مشوّهاً لأنّه إذا لم تكن نسبة المعادلة الوراثيّة المأخوذة من نواة الخليّة ـ سواء من ذكر أم أنثى ـ دقيقة ومنضبطة فلا محالة سوف يكون المتكوّن مشوّهاً.

هذا ووزان هذا الدليل كالسابق عليه من كونه محرزاً لصغرى كبرى أخرى.

الدليل السادس: أنّه موجب لاختلاط وتشابه الشخصيّات الإنسانيّة ممّا يوجب فقدان النظم الإجتماعيّة والهرج والمرج بناء على أنّ النسخة المستنسخة هي عين الأولى.

لكن ناقش في هذا المحذور كثير من الأطبّاء وقالوا بعدم تشابه الشخصيّات ولو كان البدن عين البدن، لأنّ الشخصيّة الروحيّة تتشخّص وتتكوّن بالبيضة والمعلومات وزمان النشأة وغير ذلك من العوامل. ونظّروا بمثال التوأمين حيث أنّ بعض حالاتهما متشابه إلّا أنّ شخصيتهما مختلفة. نعم بينهما نوع من التقارب في الشخصيّة.

هذا والمحذور قائم في التشابه في الجانب البدني والشكل أيضاً وإن كان ذلك قد يقع في التوأم إلّا أنّ النسبة بين حالات التوأم والحالات المتوقعة من الإستنساخ لا تقارب بينهما.

الدليل السابع: أنّه يوجب اختلال النظم في التركب الهرمونى أو الأعضائي وغيره من الهرمونات الجنسيّة التي توجب ذكورة الإنسان أو انوثته فإنّه بتفاوت الخلايا الذكرية أو الأنوثيّة من الهرمونات الجنسيّة تتبيّن جنسيّة الإنسان، فإذا اختلّت نسبة الهرمونات تسبّب ذلك لصيرورته خنثى، والإستنساخ موجب لذلك بنسبة كبيرة وفي معرض حدوث ذلك بدرجة احتمالية كبيرة، وإن عدلت النسبة بمحاولة السيطرة على توازن التركيب الهرموني.

الدليل الثامن: انّه ليس الإنسان مالكاً لجسده بل وكيلاً وقيّماً من الله عزّوجل عليه، فالأصل الأوّلي عدم جواز تصرّفه إلّا بما قد أذن له في ذلك

ولا دليل على مثل ذلك التصرّف.

وهذا الإستدلال متين كبرويّاً واستدلّ به الخاصّة وبعض العامّة والغريب أنّ العامّة الذين يستدلّون به ذهبوا في بحث الإمامة إلى أنّ الأصل الأوّلي في التصرّفات أن تكون بيد الأمّة استنادا إلى «الناس مسلّطون على أنفسهم وأموالهم» سلطة مطلقة العنان حتّى في مجال انتخاب الحاكم والولي، مع أنّهم يستدلّون على حرمة الإستنساخ بأنّ الإنسان في بدنه غير مسلّط سلطة أصليّة وإنّما هي سلطة وكاليّة عن الله تعالى.

**الدليل التاسع**: إنّ هناك قواعد وكبريات تدلّ على حرمة الإستنساخ ولابدّ من الإلتفات إلى أنّ هذه الكبريات ليست وجوهاً مستقلّة بمفردها ـ كما لم تكن كثير من الوجوه المتقدّمة مستقلّة بمفردها ـ بل الأدلّة السابقة محقّقة لصغراها.

فلابدّ من اثبات هذه الكبريات وتبيينها وتحقيقها واثبات صغراها لكي تدلّ على الحرمة، أمّا تحقيق المطلب فنقول:

الكبرى الأولى: حرمة التغيير في خلق الله فهي مستفادة من قوله تعالى: **﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلّا إِنَاثاً وَإِن يَدْعُونَ إِلّا شَيْطَاناً مَرِيداً * لَعَنَهُ الله وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً * وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ الله وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِن دُونِ الله فَقَدْ**

خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً * يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلّا غُرُوراً * أُولئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلاَ يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصاً﴾[١]. حاكياً ذلك عن قول الشيطان.

وهذه الآية من القواعد المهمّة في المسائل المستحدثة في البحوث الطبيّة.

ولابدّ لتنقيح البحث فيها من التعرّض لتفسير الآية الشريفة فنقول: إنّ مفاد الآية الكريمة عدم كون تغيير الخلقة من موارد الرخصة، بل من موارد العزيمة في الحرمة لأنّه قد ذكر في سياق الشرك فمن حيث الحكم لا دغدغة في الحرمة، إنّما الكلام في المتعلّق حيث أنّ في «خلق الله» معنيين محتملين:

الأوّل: بمعنى دين الله والمفاد على ذلك أنّه من المحرّمات اللعب بدين الله وتغييره. ويعضده ذكر التعبّد والتزلّف لغير الله في ﴿فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ﴾ ويعضد ذلك ما ورد في آية أخرى وهي: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفا فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله﴾[٢] أي لدين الله؛ فعلى هذا فالآية ليست محلاً للإستدلال.

والثاني: بمعنى نفس خلقة الله.

فقيل: أنّه لا معيّن لأحد المعنيين في البين، فتصير الآية مجملة أو غير ظاهرة في القاعدة الكليّة في الفقه وهي حرمة تغيير الخلقة؛ مضافاً إلى أنّ

---

١. النساء/ ١١٧ ـ ١٢١.

٢. الروم/ ٣٠.

الممارس لدى البشر تغيير الطبائع النوعيّة المعدنيّة والنباتيّة والمزاوجة والتركيب بين النباتات لإخراج نباتات جديدة ونحو ذلك من التغييرات في خلق الله، ولم يلتزم أحَد بأنّ كلّ تغيير مخلوق لله غير سائغ. وهذا يضعّف كون المراد من « خلق الله » مخلوقاته.

**والجواب عن ذلك:**

أمّا الأوّل ـ فبالنسبة إلى أصل وضع لفظة « خلق الله » ـ فهي بمعنى الخلق لا الدين. أمّا القرينتان وهما آية التبتيك والآية الأخرى فلا تعيّن إرادة المعنى الآخر؛ وذلك لأنّ ما في سورة الروم من إطلاق خلق الله على دينه فهو من باب إطلاق السبب على المسبّب باعتبار أنّ خلقة الله يدعو إلى دين الله عزوجل وإلى التمسّك بدينه، وكذلك لفظ الفطرة فإنّ « فطر، يفطر » بمعنى « خلق، يخلق ». فإذا قيل: الدين الإسلامي دين الفطرة يعني الدين الذي تدعو إليه الفطرة والذي ينسجم مع الفطرة ويتلائم معها. فهذا الدين مقتضى الفطرة وإطلاق المقتضي على المقتضى كثير، وكذلك الحال في خلقة الله.

فالمعنيان ليسا متباينين بل هناك نسبة رابطة بينهما. فيراد من تغيير الخلقة تغيير دين الله بتغيير طبيعة الخلقة البدنية والروحيّة، لأنّ هذه الطبيعة البدنية تهدي إلى الطبيعة الروحية المعينة وهي تهدي إلى الالتزام بدين الله عزوجل،

فيطلق تغيير خلق الله عند تغيير الدين لأنّ تغيير الخلقة يدعو إلى غيره فتغيير نفس الخلقة تغيير للدين. فعلى كلا المعنيين يكون المعنى المتحصّل شيئا واحدا لما بينهما من كمال المناسبة؛ غاية الأمر أحدهما بلحاظ نفسه والآخر بلحاظ مسببه، وهذا بخلاف ما لو كان المعنيان متباينين لا نسبة ولا علقة بينهما.

فالمتحصّل من الآية أنّ الشيطان يغيّر دين البشر وهو تغيير للخلقة لأنّها تدعو إلى دين التوحيد، بينما الشيطان يدعو إلى دين آخر. فدعوته نوع من تغيير الخلقة وتبديل لها في ما تؤثّره. فظهر عدم التدافع بين المعنيين وأنّ المراد هو المعنى الوضعي في كلتا الآيتين بمعنى التركيبة الخلقيّة الإلهيّة لأنّها تدعو إلى دين الله. ولو لم تكن الفطرة والخلقة بمعنى التركيب المزبور لانتفت في التعبير بتلك المناسبة لأنّهما في الطبع الأوّلي موضوعتان للتركيب والصنعة.

وبعبارة أخرى: سواء بنينا على الإستعمال الحقيقي أم الإستعمال المجازي وسواء بنينا في المجاز على المجاز في اللفظ ـ كما عليه مشهور البلاغيين ـ أم بنينا على المجاز في المعنى ـ كما ذهب إليه السكاكي ـ فإنّ للمعنى الوضعي مناسبة مع المعنى المجازي، ولولاها لما صحّ الاستعمال في غير ما وضع له بتوسّط اللفظة المعيّنة وهو معنى كون المجاز من التشبيه، الّذي حذفت

أجزاؤه سوى المشبّه به، أي فلابدّ من وجه شبه بين المعنى الوضعي والمعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ، وبالتالي فلابدّ من اشتراك بين المعنيين في الحكم الذي يسند إلى المعنى المجازي في مقام الإستعمال.

فهناك عناية خاصّة في التعبير بالفطرة والخلقة لإرادة وإيصال هذا المعنى وهو كون التركيب وصنعة الله تدعو إلى دين الله وإنّ هذا الدين هو الكمال المناسب المنسجم الملائم التام لهذه الفطرة في سيره التكاملي نحو الحقائق، وهذا التركيب أعمّ من البدن والروح إذا أريد لها أن تمشي في صراط كمالها فتغيير لفظة «الخلقة» عن معناها الأصلي هو ابتعاد عن المعنى المراد في الآيتين، إذ لا ترديد تقابلي بين المعنيين وإنّما هما بمآل واحد، غاية الأمر يسند إليه التغيير تارة بلحاظ نفسه وأخرى بلحاظ أثره؛ وعلى كلا التقديرين فهو تغيير. بل إرادة دين الله من دون إرادة التركيب غير ملائم ولا مناسب في المقام، لأنّ الغرض في الآيتين هو إفادة أنّ هذا الدين هو الذي يكون كمالاً حقيقيا نهائيّا لتركيب فطرة الإنسانية، وأنّ هذه الخلقة والصنعة لا ينسجم معها غير ما يدعوه إليها الله عزوجل وهو دينه؛ وكلّ شيء فيه فساد لهذه الصنعة والفطرة ففيه تغيير لدين الله؛ فهناك ضرورة لإرادة الخلقة بمعناها الأصلي، غاية الأمر التغيير لهما والاستقامة لهما إمّا بلحاظ نفسها أو بلحاظ أثرها فالإشكال الأوّل مندفع.

أمّا الإشكال الثاني على دلالة الآية فيجاب:

أوّلاً: إنّ أبرز ما يراد من الخلقة هو الخلقة الإنسانيّة بقرينة قول الشيطان ﴿لآمُرَنَّهُمْ﴾ أي البشر.

وثانياً: لو بنى على عموم الخلقة لا خصوص الإنسانيّة، فالمراد من تغييرها المنهي عنه هو ما يكون في غير صراط الكمال. فتغيير المعادن المسخرة أو الحيوانات أو الأشجار وغيرها إلى ما يوافق الهدف والحكم لخلقتها ـ وهي نفع الإنسان وخدمته ـ ليس من التغيير المنهيّ عنه في الآية. فهذا الإشكال ضعيف غاية الضعف.

فمفاد الآية المنع عن تغيير الخلقة وقد استدلّ بها منذ العهود السابقة على تحريم الإخصاء ونحوه ممّا يوجب العقم. فإذا تقرّرت هذه الكبرى من مفاد الآية الكريمة تتضح الضابطة في البحث عن الصغرى وعن مدار الإحراز فيها وأنّ التنسيل بتوسّط الإستنساخ هل هو تغيير لخلق الله أو لا؟ وهو يقرّر بحسب النتائج الطبيّة والحيويّة لعلماء الوراثة والتنسيل. وكذا تغيير التركيب الهرموني أو تركيب الجينات أو التشويه أو التنسيل الإنساني من غير أب تغيير لخلق الله، كما يمكن أن يقرّر أن هدم طريقة التناسل عبر بيت الزوجيّة أو الأبوّة والأمومة التي جعل الله الخلقة عليها تغيير لخلق الله.

الكبرى الثانية: حرمة مناقضة أغراض السنن التكوينيّة لكونها أغراضاً في

التشريع.

ويستدلّ لهذه الكبرى بما ذكرناه ونقّحناه في الأصول من القاعدة العقليّة الثانية وهي «كلّ ما حكم به العقل النظري حكم به الشرع». ومؤدّى هذه القاعدة أنّ كلّ أمر وغرض تكويني يعلم أنّه لله عزوجل من فعله ـ سواء علم بالكتاب الكريم أم بالسنّة المعتبرة أم بغير ذلك ـ فلا يمكن أن يصادمه التشريع الإلهي؛ بل لابدّ من أن يكون في وفاق معه وتناسب لأنّ التشريع كما لا يصادم الفطرة، كذلك لا يصادم السنن التكوينيّة لله عزوجل ولا أغراضها وهذا ما اصطلحنا عليه بقاعدة الملازمة وهي كلّ ما علم وقطع أو حكم العقل أنّه غرض تكويني لله فلابدّ أن يكون الغرض التشريعي مناسباً له.

مثلاً أنّ الغرض التكويني لله من الرياح الأمطار كما في قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً﴾[1] فلا يكون التشريع المعين ممانعاً الريح من إثارة السحاب للأمطار بحيث يكون التشريع المصادم للتكوين بنحو الدوام.

فإذا تقررت هذه الكبرى ـ التي استشهد به الفقهاء في موارد عديدة من أن ما يخالف أغراض التكوين وغايات فعله تعالى التكويني بحسب النصوص القرآنية والروائية وبحسب المشاهد الحسيّة والعقليّة، فإنّه لا

---

١. الروم/ ٤٨.

يسوغ، حيث أنّ التشريع لتكميل الحقيقة التكوينيّة لا المصادمة مع كمالاتها ـ لما تقرّر في محلّه من مسلك العدليّة من تبعيّة الأحكام للملاكات وأنّها ألطاف لتكميل الفطرة الإنسانيّة المتناسبة مع عالم التكوين ـ فلا يعقل تسويغ الشارع فعل ما يتناقض مع تلك الأغراض التكوينيّة المخبر عنها في الكتاب والسنّة أو التي حكم بها العقل وأدركها؛ ونظيرذلك ما استفاده جملة من الفقهاء من تساوي الاستحقاق الأوّلي في المباحات لجميع أفراد الناس من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعا﴾[1] مع أنّ الآية في مقام الاخبار عن الأغراض التكوينيّة ـ فنقول: أنّ هذه المحذورات المذكورة في الوجوه السابقة مثل تشويه خلق الإنسان أو قطع الرحم وغيرها ليست من الأغراض التكوينيّة قطعاً وممّا لا يمكن أن تكون أغراضاً للشريعة وممّا علم أنّ الشريعة لا تسوّغها، فتكون هذه اللوازم غير سائغة تشريعاً لئلّا تكون هناك مصادمة بين التشريع وما هو الاغراض من السنن التكوينيّة.

أمّا بيان الجزء الثاني من الصغرى وهو بيان منافاة لوازم الإستنساخ أغراض السنن التكوينيّة، فهو مفاد ما استعرضته الآيات الكريمة من تكريم الإنسان وتسخير كلّ شيء له. فيتحصّل أنّه يظهر من بعض الآيات

---

١. البقرة/ ٢٩.

أنّ الغرض التكويني هو حدوث سلالة النسبيّة والسببيّة من ماء الرجل وكذا ما تبيّنه عديد من الآيات، نظير قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ الْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾[١] وكقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَبا وَصِهْرا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرا﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِن مَاءٍ مَهِينٍ * فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ * فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿وَالله خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مَن مَاءٍ فَمِنْهُم مَن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ الله مَا يَشَاءُ إِنَّ الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى * مِن نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِن مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ

---

١. الروم/ ٢١ ـ ٢٢.

٢. الفرقان/ ٥٤.

٣. المرسلات/ ٢٠ ـ ٢٣.

٤. الطارق/ ٥ ـ ٧.

٥. النور/ ٤٥.

٦. النجم/ ٤٥ ـ ٤٦.

كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾[١] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم ما تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾[٢] وغيرها من الآيات. فهي تشير إلى أنّ النموذج الجاري من التناسل هو المقدّر في قضاء التكوين؛ بل أنّ آية سورة النور ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَاءٍ﴾ دالّة على أنّ الحال كذلك في الحيوانات، حيث أنّ المراد بالماء هو منيّ الذكر لا منيّ الأنثى لأنّه الذي تبدء النشأة منه، والبويضة لا يطلق عليها ماء الأنثى.

اللهمّ إلّا أن تتمّ دعوى بعض المتخصّصين في كون الماء هو المادة الوراثيّة DNA في الخلايا؛ ولا يراد من كون التقدير الإلهي ذلك خروج الإستنساخ ـ على فرض وقوعه ـ عن الإرادة والقضاء الإلهي الربّانيّ، بل المراد أنّ المقتضيات المجعولة والمقرّرة في التكوين من الباري ذلك وإن لم يمانعه اقدار الباري تعالى للبشر لإتيان أفعال أخرى مخالفة دورها، وتأثيرها بنحو الإعداد ليس إلّا كما قدّمنا، فإنّ ذلك اقدام للحرمان من قبل البشر أنفسهم كما هو الحال في هبوب الرياح لواقح لتثير سحاباً لحصول المطر فتحيى بها الأرض الميتة بإذن الله تعالى فإنّ ذلك مجعول في الأسباب بنحو الإقتضاء ممّا لا يمانع اقدار الله تعالى للبشر بإيجاد المصانع ونحوها الموجبة للتلوّث البيئي

---

١. القيامة/ ٣٧ ـ ٣٩.

٢. الواقعة/ ٥٧ ـ ٥٨.

المهدّد لسلامة البيئة والأسباب الطبيعيّة عن إيصال النفع إلى الإنسان نفسه، فهو نحو اقدام من الإنسان على حرمان نفسه.

ويعبارة أخرى: إنّ الإرادة التكوينيّة الأولى معلّقة في التقدير الإلهي على إعداد البشر لذلك بالجماع المتعارف، فإذا أعدّ غير ذلك كإعداد الإستنساخ أفيضت إرادة أخرى ويشير إلى ذلك ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[1] فإنّه يشير إلى أنّ الخلق الطبيعي قدّره الباري في أحسن ما يكون عليه قواماً وتقويماً وتركيباً لوجود الإنسان، وإن كان أنحاء أخرى دانية من التقويم ممكنة الخلق كما هو الحال في ما يقال في الهندسة الوراثيّة من تمكّنها من التصرّف في التركيب المولودفيصبح مختلف الأعضاء والتنسيق لها عمّا هو عليه الآن من زيادة بعضها أو نقصها أو تغيير محالّها في البدن، فإنّ كلّ ذلك من التقويمات المخالفة لحسن تقويم خلقة الإنسان.

ولتلك الخلقة القويمة الحسنة للإنسان سخّر له كثيراً ممّا خلق الباري كما تفيد آيات التسخير للموجودات الأخرى تحت طوعانيّة الإنسان ونفعه، فهذا التكوين في الخلقة للإنسان يتصادم معه التركيب الآخر من تقدير الخلقة وهندسته بنحو يعرّض السلالة الإنسانيّة المكرّمة إلى التحوّل إلى اليأجوجيّة والمأجوجيّة. وقد تكون بداية نهاية للنسل البشري القويم

---

١. التين/ ٤ ـ ٥.

يبتدرها بنو الإنسان أنفسهم بيدهم. فتشريع الإستنساخ ـ كممارسة من كلّ بني بشر ـ يكون مصادماً لمثل هذا الغرض أي أنّ اللازم كينونة آباء وأمّهات للنسل البشري، واللازم له أن يخرج من خلال احتضان الأسرة والآباء والأمّهات.

وأمّا السلسلة الطبيعيّة من التكوين أغراض لفعل الله مع أنّ الله عزوجل في قدرته أن يوجد الإنسان من خلال أنحاء أخرى من الخلق كالإستنساخ وغيره الذي هو اعداد للإيجاد البشري، وبهذا المقدار يتّضح أنّ تكريم الإنسان غرض من الأغراض التكوينيّة له تعالى وتقويم خلقته كذلك وأنّ التقويم الحسن هو الذي عليه الإنسان والذي يوجد بطريق طبيعي؛ وأمّا غيره فليس مثله في التقويم الحسن؛ بل يكون فيه إهانة في التركيب التكويني له مثل تشويه الخلقة واختلال تركّب الهرموني للإنسان.

والحاصل أنّ مفاد الكبرى الثانية أنّ الأغراض التكوينيّة لا يمكن أن تناقضها الأغراض التشريعيّة بل لابدّ أن تكون على وفاق مع التكوين وتكميلاً له، فمن ثمّ لا يسوغ الإستنساخ كموجبة جزئيّة أو كموجبة كليّة لما فيه من محذور المناقضة، ولا يخفى أنّ احراز كون الإستنساخ مستلزماً لتلك المحذورات وموجباً للمناقضة هو من اختصاص البحث العلمي التخصّصي وقد أقرّ بها أصحاب الإختصاص.

وأمّا كيفيّة مناقضته للتكوين فقد تقدّم محصّل مفاد الآيات وحكم العقل بالمشاهدة من أن طريقة السنّة التكوينيّة لله تعالى في تكاثر البشريّة هي على هذا النهج المشار إليه، والنهج الآخر في الإستنساخ يدافع نهج السنّة التكوينيّة لله عزّوجل كما تقدّم.

الكبرى الثالثة: منافاة وتصادم لوازم الإستنساخ على صعيد الواقع الخارجي مع الأغراض الشرعيّة المقرّرة في أبواب الأحكام.

منها: تشييد بناء بيت الزوجيّة إذا ما بنى بيت في الدين بعد الدخول في الإسلام والإيمان أحبّ منها.

ومنها: الحفاظ على النسب وتواصل الرحم والتربية القويمة وكفالة الولد والنسل ووظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووقاية الأهل من نار الآخرة وغيرها من كثير الأحكام المترتبة على بناء بيت الزوجيّة والتي تنعدم تلك المصالح والملاكات بذهاب بيت الأسرة ويتحدّد كيان بناء الأمّة المطلوب شرعاً، بل هذه الأغراض ممّا تقضي به حكم الفطرة التي هو شرع باطن بقاعدة الملازمة بين الحكم العقلي العملي والشرعي، وقد قضى بذلك فطر الأكثريّة من النخب البشريّة في الوقت الراحل.

وهذا المحذور واضح اللزوم في ما لو تمّ الإستنساخ من خلية أنثى أو ذكر أجنبي غير الزوج، فقطع الرحم والسلالة هو أيضاً يغاير إنشاء

الأسرة. وأمّا بالنسبة إلى اختلاط وتشابه الشخصيّات الإنسانيّة فهو أيضاً خلاف الغرض التكوينيّ وراجع إلى الكبرى الثانية المتقدّمة ومثله ما يلزم من أحد أقسام الإستنساخ الموجب للمشابهة الدائمة.

والفرق بين الكبرى الثانية والثالثة أنّ مفاد الكبرى الثانية عدم مناقضة الأغراض التكوينيّة مع الأغراض التشريعيّة بل لابدّ من الوفاق مع التكوين والإستنساخ مناقض للأغراض التكوينيّة؛ بينما مفاد الكبرى الثالثة منافاة لوازم الإستنساخ مع الأغراض الشرعيّة الثابتة في الأحكام.

فتلخّص أنّ هذه الوجوه الثلاثة الأخيرة المذكورة في الدليل التاسع تقرّب بنحو مستقل ككبرى صغرياتها الأدلّة السابقة.

وقد تورد اشكالات على الكبريات المزبورة:

**الإشكال الأوّل:** إنّه إنّما يكون التشريع مناقضاً للتكوين في ما إذا حرم ومنع من الزواج فيقف التشريع بذلك سدّاً أمام التناسل عبر الأبوّة ويسدّ أمام التناسل والأمومة وأمّا إذا كان التشريع لا يمنع الزواج، بل يحلّه فلا ممانعة بين التشريع والتكوين من ذلك والحال في جواز الإستنساخ كذلك غاية الأمر هناك طريق آخر تكويني لتكوين النوع البشري وهو الإستنساخ فلا مانع من تشريع جوازه.

**الإشكال الثاني:** أنّه لا مناقضة بين الإستنساخ والأغراض الشرعيّة،

وذلـك لأنّ الإستنساخ يوجب انتفاء الموضوع للأحكام الشرعيّة في الأبواب المزبورة فتنتفي تلك الأحكام والملاكات والأغراض من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة بانتفاء القدرة على المحمول فلا تفويت للملاكات والأغراض بالمعنى المصطلح.

أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل أنّ مناقضة التشريع للأغراض التكوينيّة لا تنحصر بالنحو المقرر في الاشكال، فلو سدّ وحرّم الشارع باب الزواج لكان سدّاً أمام السلالة من ماء مهين وأمام وجود الرحم ورحمة الأبوّة والأمومة وغيرها ولكنّ الحال كذلك لو لم يحرّم ذلك وأحلّ الطريق الآخر، لأنّ التحليل وفتح الباب الآخر يوجب تسبيباً قانونيّاً لأن تنتهج البشريّة ـ ولو شطر منها وبنحو الموجبة الجزئيّة ـ النهج الآخر، وأن لا تكون من سلالة من ماء مهين، وبالتالي فهذا الغرض التكويني في طائفة من البشر غير متحقّق، فيتقرّر التناقض؛ نظير ما قرّره المشهور في قاعدة لا ضرر من أنّها تشمل المباحات أيضاً، لأنّ نفس إرخاء العنان من المشرّع والمقنّن نوع من التسبيب في التشريع لارتكاب ذلك الضرر بتوسّط الفعل المباح بالعنوان الأوّلي، فجعلوا أحد أدلّة حرمة الفعل المضر هي قاعدة لا ضرر الرافعة لاباحة الفعل الأوّلية، فكذلك الحال في ما نحن فيه، حيث أنّ فتح المجال والإباحة من قبل التشريع لهذا النوع من التناسل لا ريب في تسبيبه لزوال

الغرض التكويني، فيكون التشريع يصبو إلى سنن تكوينية دائمة أخرى يغاير التنسيل السلالي النسبي الرحمي.

هذا، مضافاً إلى مناقضته للملاكات الشرعيّة المستفادة من الآيات والروايات الكثيرة الحاثّة على بيت الزوجيّة، والإستنساخ هادم لهذا البنية التكوينيّة. وغيرها من الأحكام الشرعيّة التي أشرنا إليها سابقا. فالتنسيل بالإستنساخ يوجب حرمان السلالة من الإنتفاع بتلك الملاكات.

وأمّا الجواب عن الإشكال الثاني: أنّ الغرض التشريعي لا يقتصر على عدم مناقضته الغرض التكويني، بل المفروض أنّ الشريعة يجب أن تكمّل التكوين. وبعبارة أخرى: أنّ الحيلولة دون وجود مجموع موضوعات تلك الأحكام حرمان للكمال المنطوي فيها وحدّ لكيان بناء الأمّة بالنحو التكويني المطلوب لدى الشارع، والإستنساخ يوجب هذه الحيلولة.

**إن قلت:** هذا كلّه في الإستنساخ من المرأة بالمرأة. وأمّا من الرجل بالمرأة فلا مانع من أن يلحق المتولّد به، إذ هناك أبوّة وأمومة.

**قلت: أوّلاً:** إنّ الإلحاق تكوينا بصاحب نواة الخلية والجينات محلّ تأمّل ونظر بعد عدم كون التولّد من ماء الرجل ومادّته المنويّة بامتزاجها دمجاً بالبويضة. نعم، الظاهر من أطبّاء الولادة وعلماء الوراثة والجينات هو كون مادة الوراثة والجينات منتقلة من صاحب الخلية وأنّ ذلك تنسيل من

صاحب الخلية فيتبعه ويلحق به، وقد عبّر بعضهم بأنّه تشبيه بالتوأم؛ فعلى ذلك يكون الأب المنسّل منه هو صاحب الخلية. وهذا القول لا يخلو من قوّة بناء على كون تلك العلقة تكوينيّة ناشئة من التوالد في المادة ـ كما حرّرناه في مبحث ابن الزنا ـ.

هذا، إذا ثبت أنّ الدور ووظيفة الحيمن المنوي للذكر هي نقل المادّة الوراثيّة من الرجل إلى البويضة فقط دون أجزاء أخرى، فيكون دور المادة الوراثيّة المنقولة من الخلية نفس التأثير كمّاً وكيفاً. وعلى ذلك يكون مورد تحقّق بعض المحاذير السابقة في ما أخذت الخلية من أنثى لا من ذكر، وإن كان الرائج في أندية المجامع المختلفة نفي العلقة مطلقاً. وعلى أيّ تقدير فلم يلحق المستنسخ بصاحب الخلية رسميًا في علم الطب الحديث وإن كانت النواة الوراثيّة من الخليّة التي تخصب البويضة تفعل ما يفعله ماء الرجل من تشطير البويضة وغيره. فإنّه مع ذلك لم يجزموا بأنّ صاحب الخلية هو الأب.

والوجه في الإستشهاد بكلامهم أنّا قد بيّنا في البحث المزبور لابن الزنا أنّ النسبة التكوينيّة تعتمد على التوليد والتوالد أي أن تكون مادّة متكوّنة من مادّة أخرى.

ووجه التردّد أنّ وظيفة الحيمن المنوي مع بويضة الأنثى وإن كان تخصيب البويضة لكي تتكثّر الخلايا البويضيّة وينتج منه الولد، ولكنّ

الظاهر أنّ الحيمن بكامله يدخله في البويضة وهو نوع من الحيوان، بخلاف ما إذا لم يؤخذ الحيمن وأخذ شطر من نواة الخلية؛ فالإلحاق محلّ تأمّل، لأنّ هذه النواة الوراثيّة الموجودة في كلّ خلية لا يعلم أنّها تحقّق القدر المطلوب من المادّة الإندماجيّة. نعم، على تقدير أنّها كذلك فإنّ هذا المقدار من أخذ مادّة لمادّة موجب للحوق نسبة الأبوّة. فالخلية لا تؤخذ بكاملها من ذي الخلية بل يؤخذ شطر منها وهو الجزء الوراثيّ؛ فاندماجها بمادّة البويضة ليس بشطر فيه مقوّمات الحياة وإنّما هو قالب هندسيّ بيئيّ لهندسة الطبيعة الوراثيّة لتلك المادّة.

وثانياً: أنّه على كلّ تقدير خروج عن الطريقة التكوينيّة في الإستيلاد والتنسيل والغرض التكويني، الَّذَيْن ذكرا في الآيات من أنّ طريق التوليد والتوالد عن طريق الماء المهين حتّى في الحيوانات وهي ممّا تقدّم في الأدلّة من أنّه نوع من التقويم التكويني للإنسان وقد تقدّم في الكبرى الأولى ـ أي حرمة تغيير خلق الله ـ أنّ التنسيل بتوسط الإستنساخ أو تغيير التركيب الهرموني أو التشويه تغيير لخلق الله بل هدم طريقة التناسل عبر بيت الزوجيّة أيضاً من مصاديق التغيير لخلقة الله.

والحاصل أنّ عدّة من التقريبات التي مرّت في الوجوه السابقة، الأحرى تقريرها صغرى لمثل هذه الكبريات فبحسب الوجوه يصير التمسّك

ببعضها معلّقاً أو مقيّداً لا محالة وببعضها منجّزاً.

فبناء على الإستدلال بالوجه الأوّل ـ وهي الكبرى الأولى ـ وهو تغيير خلق الله فهو مطلق محمولاً، لكنّه معلّق من ناحية الموضوع على انوجاد صغريات تغيير خلق الله. لذا أفتى بعض الأعلام بهذا الوجه وجعله معلّقاً على حصول تغيير خلق الله.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهي الكبرى الثانية ـ وهو التمسّك بالمضادّة مع الأغراض التكوينيّة للخلقة التي غير سائغ شرعاً، فالمنع وإن كان مطلقاً لكنّه معلّق على تواجد هذه المحذورات كصغرى للمضادّة والتي ذكرناها مثل تشويه الخلقة أو تغيير التركيب الهرموني أو التغيير الجنسي. وعلى ذلك فلو ارتقى البحث العلمي في الإستنساخ وتفادى هذه المحذورات فالكبرى المزبورة لا يتأتّى.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهي الكبرى الثالثة ـ وهو المنافاة لأغراض الشريعة، فهي مقيّدة بما إذا أخذت الخلية الوراثيّة في الإستنساخ والتنسيل من نواة أنثى.

## كلمة أخيرة:

لابدّ أن ننبّه أنّا لو بنينا على تحقّق صغريات الوجوه الثلاثة الأخيرة والمنع عن الإستنساخ، إلّا أنّ ذلك ليس دعوى لمنع بحوث الإستنساخ والنهي

عنها ولا ايقافاً لبحوث الهندسة الوراثيّة كبحوث علميّة بشريّة في تكاثر الخلايا أو في زرع الأعضاء كما أنّه ليس سدّاً عن البحوث العلميّة لأجل أغراض أخرى، بل الحرمة والممانعة في ايجاد بعض أطروحاتها دون الأبعاض والجهات الأخرى، حيث أنّه خدمة للبشريّة ونفع راجح شرعاً كما أنّ في تلك البحوث تتبلور وتتجلّى كثير من الآيات الدالّة على عظمة خلق الله وفعله تعالى، كما تشهد تلك البحوث على حقّانيّة العديد من المعارف والعقائد في دين الاسلام والقرآن الكريم وهو أمر محمود هامّ لإظهار الدين على الأرجاء المعمورة؛ ولاسيّما الأبحاث في الهندسة الوراثيّة حيث تركّز على تحسين خلقة الإنسان وتفادي الأمراض الوراثيّة المزمنة والتشويهات المتولّدة في النسل البشري وغيرها من النقائص، وهذا ليس ممنوعاً شرعاً كما يتوهّم؛ والشارع في آداب النكاح والجماع يدعو إلى آداب معيّنة لتحسين الخلقة كما تقدّمت الإشارة إليه.

* * *

## أحكام تحديد النسل[1]

**(مسألة ١): يجوز للمرأة استعمال ما يمنع الحمل من العقاقير المعدّة لذلك بشرط أن لا يلحق بها ضرراً بليغاً.**

إنّ تقييد الضرر بالبليغ مبني على ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمه الله وجملة من تلاميذه من منع دليل على حرمة مطلق الضرر وأنّ الحرمة مختصّة بالضرر البليغ. وأمّا بناء على ما ذهب إليه المشهور فكلّ ضرر معتدّ به محرّم. والوجه في ذلك عموم «لا ضرر ولا ضرار» بناء على كون «لا» نافية بمعنى الرفع للأحكام، لا بمعنى النهي التكليفي ـ كما ذهب إليه شيخ الشريعة رحمه الله ـ ومع ذلك يستفاد منها الحرمة التكليفيّة كما يستفاد منها رفع الأحكام الضرريّة.

بيان ذلك ـ كما قرّبه صاحب الرياض والمستند ـ أن «لا ضرر» ترفع

---

١. والمتن من المسائل المستحدثة للسيّد السيستاني حفظه الله تعالى.

الأحكام الإباحيّة كما ترفع الأحكام الالزاميّة فإذا رفعت حكم المباح فتثبت الحرمة للزومها عند رفع المباح كما ذكروا نظير ذلك في خيار الغبن والعيب، من أن «لا ضرر» إذا رفعت اللزوم من عقد البيع فيثبت الجواز وهو الخيار، لا بمعنى أنّ «لا ضرر» مثبتة بل بمعنى أنّ رفع أحد النقيضين يستلزم ثبوت النقيض الآخر من باب دلالة الاقتضاء. وأمّا التقييد بقيد «المعتدّ به» لأنّ العقلاء يلحظون جهات النفع والنقص فيوازنون بينهم، كي يتبيّن لهم أنّ الضرر معتدّ به أو لا؟ وهذا ليس من تحكيم العرف في حكم الضرر بل تحكيمه في معنى الضرر، حيث أنّ معناه يتردّد بين الخسران أو عدم النفع. وتفصيل البحث موكول إلى محلّه.

**ولا فرق في ذلك بين رضا الزوج به وعدمه.**

وهو ظاهر في أنّ حقّ طلب الولد ليس حقّاً للزوج. وهذه المسألة مستقلّة برأسها في الإرتكاز العرفي الموجود، سواء المتشرعيّ أم غيره.

ولكن بعض القوانين الوضعيّة المتداولة يرون أنّ طلب الولد حقّ للزوج، وظاهرهم أنّه ليس حقّا خُلُقيّاً بل يرون حقّاً وضعيّاً باتّاً للزوج. ويستدلّ له ويقرّب بأنّ ماهيّة الزواج مقتضاها تملّك الزوج منافع البضع وتلك المنافع على نمطين: أحدهما اللذّة والثاني التنسيل. وهذه دعوى قريبة

جدّاً (وهي تغاير كون ذلك شرطاً ضمنيّاً ارتكازيّاً في عقد الزواج كما حاول توجيهه بذلك بعض الأعلام، ونظير ذلك ـ أي الشرط الضمني ـ قيل في خدمة الزوجة للزوج وتوفير الزوج الموادّ الغذائيّة واقتناؤها للزوجة، والشرطيّة غير بعيدة دعواها في المثالين الأخيرين سيّما في البلاد الشرقيّة.

فماهيّة عقد النكاح لا ينحصر مؤدّاه في الإستمتاع الجنسي، إذ كثير ممّن يقدم على الزواج لا ينحصر غرضه في افراغ الشهوة بل يطلب النسل والتوالد؛ وكذلك حكمة تشريع الزواج في القرآن والسنّة المصرّح بها لا تنحصر في الإستمتاع الجنسي بل تعمّ طلب الولد أيضاً؛ وكذلك الحكمة العقلائيّة لتقنين ماهيّة عقد الزواج الممضاة من قبل الشارع؛ ولا مانع من عدم حصر النكاح في طلب اللذّة وعمومها لطلب النسل، فتمليك البضع الذي هو مفاد العقد بلحاظ ماله من منافع اللذّة وطلب الولد.

فقد ذكر في الروايات أنّ حكمة تحليل النكاح وتحريم السفاح أنّ فيه طلب النسل وتكثيره بخلاف السفاح، كما ورد فيها أنّ الله غرز الشهوة واللذّة في الانسان لأجل طلب النسل، نظير غرز شهوة الغذاء والأكل فيه لأجل قوّة البدن فالشهوة مقدّمة لأجل طلب النسل. فبالتأمّل والتحليل لماهيّة النكاح وحكمة تشريع الزواج في القرآن والسنّة والحكمة العقلائيّة الممضاة من قبل الشارع، سيتحصّل أنّ مقتضى ماهيّة النكاح هي تمليك

البضع لأجل منفعة اللذّة وطلب الولد.

ولو أغمض عن هذا الوجه فيمكن تقرير ذلك بوجود شرط ضمني[1] ـ لا أقل في المجتمعات الشرقيّة ـ لا يقال: لو ظهرت الزوجة عقيماً فهو مخالف للشرط وموجب للفسخ أو البطلان مع أنّهم لا يرون ذلك. فإنّه يقال: لا يتنافى عقم الزوجة مع مؤدى الشرط المزبور، لعدم كونه بمعنى طلب الولد والتوليد الفعلي، بل طلب الولد بنحو يكون له الحق في أن يسعى في ذلك بالجماع وبأن لا تمانع ولا تزاحمه فيذلك فلو كان النقص في القابل فليس الممانعة اختيارياً مشمولاً للشرط.

ثمّ لا يخفى أنّ من الآيات الدالّة على كون طلب الولد حقّاً للزوج قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[2] بيان ذلك: أنّ الأمر فيها أمر اذنيّ تشريعي في مقام الحظر السابق في الآيات السابقة المعترضة لحال حيض المرأة؛ والإذن التشريعي مع مفاد «اللام» يقضي بكونه حقّاً للزوج، حيث أنّ الحرث بمعنى محلّ الحراثة والزراعة والانبات أي توليد النسل، وإن فسّرها بعضهم بحراثة اللذّة ولكن اللفظ لا تختص باللذّة بل

---

١. الشرط الضمني هو شرط يتولّد وينتج بالتباني وهو تواضع طارىء على العقد مثل ما ذكروا في حق القبض والاقباض أنّه من الشرط الضمني غير المصرّح به لفظا وهذا من تعديل العرف لبعض الماهيّات.

٢. البقرة/ ٢٢٣.

تعمّ طلب الولد إن لم يكن منصرفاً إلى خصوص حراثة الولد، و« اللام » مفيدة للاختصاص بمعنى الحق التشريعي.

ثمّ إنّه يعضد الإستدلال بالآيتين الكريمتين بقرائن أخرى:

١ ـ قوله تعالى ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ فإنّ الحرث هو المزرع ومحلّ للزارعة وهو كناية عن محلّ طلب الولد، فأطلق على النساء أنّها مزرع لكم أي مخصّصة لكم في ذلك، نظير أن يقال: فات مزرعتك وازرع فيها الشجر أو الحنطة. فإضافة المزرعة إلى الشخص تفيد الإختصاص الشرعي.

وإن قلت: إنّ الإختصاص يكفي فيه أدنى الملابسة.

قلت: لا امتناع في ذلك ولكنّ الظهور الأوّلي في تعابير الشارع هو الحمل على الإختصاص التشريعي، فلم يعبّر بلفظ ﴿نِسَاؤُكُمْ﴾ بل بـ ﴿حَرْثَكُمْ﴾؛ كما أنّ الآية ليست في صدد بيان ظواهر تكوينيّة لأنّها في مقام تحديد غاية الحرث السابقة وتحديد ظرف حقّ المجامعة؛ مضافاً إلى أنّ التعبير بالحرث يفيد ذلك أيضاً لأنّه من العناوين التي تملك.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾[1] وهو خطاب للأزواج يفيد اعطاء الرخصة والحق لهم في ذلك الفعل وأن يستمتعوا بهنّ لطلب الولد، بقرينة الرواية الواردة في ذيلها والارتكاز العقلائيّ، وإلّا فالإستمتاع

---

١. البقرة/ ٢٢٢.

لغير طلب الولد يتمّ بمواضع متعدّدة من المرأة ولا يختصّ بموضع خاص فالإختصاص في الآية لأجل طلب الولد ويستفاد من ذلك أنّ طلب الولد من حقّ الأزواج، ففي معتبرة عبدالله بن أبي يعفور قال:

**سألت أبا عبدالله** عليه السلام **عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: لا بأس إذا رضيت. قلت: فأين قول الله** عزوجل: **﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾ قال: هذا في طلب الولد. فاطلب الولد من حيث أمركم الله، إنّ الله** تعالى **يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾**[1].

وفي روايات عديدة في ذلك الباب والباب الذي قبله شرح الآية بالتقريب المزبور، وإنّ طلب الولد من المنافع المقرّرة للأزواج. فمفادها إعطاء حقّ للزوج أن يأتي البضع لأجل طلب الولد وأنّ حقّ الإستيلاد هو للزوج وذكر «الاتيان» في الآية لأنّ عمليّة الإستيلاد مرهونة بالمجامعة. فكلمة «فاتوا» المتكررة في الآيتين كما تثبت حقّ الإستمتاع للزوج فكذلك تثبت حقّ الإستيلاد له، لأنّ الاتيان والمباضعة يطلب لكلتا المنفعتين.

ولك أن تقول: إنّ الإتيان أطلق ثبوته للزوج وإن لم يكن قصده اللذّة بل كان قصده طلب الولد، فلو لم يكن حقّ له لكان للمرأة أن تمانع اتيانه لها حينئذ. ومن ثمّ عبّر عن كتاب النكاح وعقده في كتب المتقدّمين بكتاب

---

١. ب٧٣/ ابواب مقدّمات النكاح/ ح٢.

الإملاك وهو يشير إلى ملكيّة الزوج لمنافع البضع.

إن قلت: غاية الأمر ثبوت الحقّ التكليفي للزوج أي الرخصة الشرعيّة لا الوضعي لتكون الزوجة مجبورة مديونة له بذلك الحق.

قلت: إنّ مجموع القرائن المتقدّمة بما فيها من الإضافة اللاميّة مفادها ملكيّة الزوج لذلك فاستيلاد المرأة ملك له ونفس المرأة بلحاظ منفعة من منافعها هي مورد حقّ للزوج كما هو مفاد الجملة الإسميّة ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ فالاختصاص والسلطة وضعيّة والمرأة محقوقة له لا أنّ ذكرها في الآية لكون فعله متعلّقا بها.

٣ ـ وهو في الآية الثالثة حيث أنّها قد تضمّنت تفريع جملة ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ على ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ وذكر المشيئة متفرّعة على اثبات أنّ النساء حرث لكم وهو يعبّر به في الموارد التي يكون لصاحب المشيئة السلطة نظير أن «هذه العين لك فاستعملها كيف شئت». فعنوان المشيئة يفيد الإختصاص والسلطة والحق إذا أضيف إلى الأفعال المتعلّقة بالأعيان، مضافاً إلى التعبير في ذيل الآية بـ ﴿قَدِّمُوا لأَنْفُسِكُمْ﴾[1] حيث فسّر بالولد الصالح لأنّه أحد الباقيات الصالحات.

أمّا الروايات الواردة في المقام:

---

١. البقرة/ ٢٢٣.

فمنها: مصحّحة عبدالله بن أبي يعفور قال:

سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها؟ قال: لا بأس إذا رضيت. قلت: فأين قول الله عزوجل: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ﴾ قال: هذا في طلب الولد. فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله، إنّ الله تعالى يقول: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1].

وهي ظاهرة في عدم اشتراط رضى المرأة في اتيان القبل لأجل طلب الولد، وقد فسّر عليه السلام الآية الأولى بالثانية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ أي محلّ استيلادكم. ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ أي محلّ الإستيلاد. فمقتضاها عدم جواز الممانعة عن وطئها من القبل وإن كان الغرض من الإتيان الإستيلاد.

ومنها رواية عليّ بن ابراهيم في تفسيره قال:

قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ أي متى شئتم في الفرج والدليل على قوله «في الفرج» قوله تعالى ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ فالحرث والزرع في الفرج في موضع الولد[2].

ومنها رواية معمّر بن خلاّد قال:

---

١. ب٧٣/ ابواب مقدّمات النكاح/ ح٢.

٢. ب٧٢/ باب مقدّمات النكاح/ ٦.

قال لي أبو الحسن عليه السلام أيّ شيء يقولون في اتيان النساء في أعجازهنّ؟ قلت: أنّه بلغني أنّ أهل المدينة[١] لا يرون به بأساً. فقال: إنّ اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة من خلفها، خرج ولده أحول، فأنزل الله عزوجل ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتوا حَرْثَكُمْ أنّى شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهنّ[٢].

ويعضد ما في هذه الرواية ما ذكر من سبب نزول الآية ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ الله﴾ بأنّ الأنصار قد تعلموا من اليهود أن يجامعوا النساء بالرفق وأمّا القرشيون فكانوا يشرحون النساء شرحاً في الجماع من خلف ومن قدّام. فلمّا تزوّج القرشي الأنصاريّة فأراد أن يصنع بها كما يصنع بالقرشيّات، فقالت: بيني وبينك امّا أن تصنع كما يصنع بنا في المدينة أو أن تطلقني، فنزلت الآية ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾. وعلى أيّ حال فالرواية مؤيّدة لما نحن فيه حيث كانت الانصاريّة تمانع الزوج من الوصول إليها بينما في الآية والرواية أنّه لا تسوغ أن تمانع المرأة عن ذلك لأنّها محقوقة في هذا الأمر والقبل حقّ للزوج لطلب الولد والمرأة مزرع له.

وأمّا الروايات الواردة في ذيل آية ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ

---

١. في الموضع الثاني من التهذيب: أهل الكتاب.

٢. ب٧٢/ ابواب مقدّمات النكاح/ ١.

بِوَلَدِهِ﴾[١] مثل صحيحة أبي الصباح الكناني قال:

**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾.**

**قال: كانت المراضع تدفع احداهنّ الرجل إذا أراد الجماع. فتقول: لا أدعك انّي أخاف أن أحبل فأقتل ولدي، هذا الذي في بطني (في المصدر: أرضعه) وكان الرجل تدعوه امرأته.**

**فيقول: انّي أخاف أن أجامعك فاقتل ولدي (في المصدر زيادة: فيدعها ولا يجامعها) فنهى الله عن ذلك أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل[٢].**

فلا تنافي ما تقدّم، حيث أنّ المرأة لها حقّ الجماع أيضاً كلّ أربعة أشهر وكلّما احتاجت إلى ذلك بمقتضى العشرة بالمعروف وإن لم يكن حقّ ملزماً للزوج ويحكي عن البعض أنّ مقتضى العشرة بالمعروف استحقاقها لذلك بنحو اللزوم، وقد تشير إليه بعض الروايات الأخرى. وعلى أيّ حال لا يمانع أحد الطرفين الآخر لأجل الخوف على المولود الموجود لمعرضيّة الحبل الجديد وتسبيب الضرر عليه، فالجماع لأجل طلب الولد لا يمانع لذلك.

وقد يتمسّك لكون حقّ طلب الولد للزوج بروايات العزل[٣] الدالّة على أنّ العزل حقّ صرف للزوج وأوكلت أمره إليه سواء كان في طلب الولد أم

---

١. البقرة/ ٢٣٣.

٢. ب١٠٢/ أبواب مقدّمات النكاح/ ١.

٣. ب٧٥/ ابواب مقدمات النكاح.

في طلب اللذّة وظاهرها أنّ الجماع بيده وطلب الولد حقّ له، كصحيحة محمّد بن مسلم قال:

**قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل تكون تحته الحرّة أيعزل عنها؟ قال: ذاك إليه إن شاء عزل وإن شاء لم يعزل[١].**

وفي رواية أخرى له:

**وإن كرهت ليس لها من الأمر شيء[٢].**

نعم، قد ورد في روايات أخرى كراهة ذلك إلّا أن ترضى أو يشترط ذلك عليها حين يتزوّجها[٣]. والظاهر أنّه باعتبار أنّ في العزل نوع ايذاء للمرأة ويظنّ أنّه حق لها ومن ثمّ وقع السؤال عنه في عديد من الروايات، والمحصّل من هذه الروايات أنّها نافية لكون حقّ الولد للمرأة لأنّ العزل ملك الزوج، أرادت هي الولد أم لم ترد كما أنّها دالّة على أنّ الوطي الذي هو حقّ الزوج غايته الإنزال في الداخل ليترتّب عليه طلب الولد.

نعم، في موثّقة اسحاق بن عمار قال:

**قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في**

---

١. نفس المصدر/ ح٥.

٢. نفس المصدر/ ح٤.

٣. ب٧٦/ ابواب مقدّمات النكاح.

**بطنها. قال: لا. فقلت: إنّما هو نطفة فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفة[١].**

النهي عن إلقاء المرأة ماء الرجل، لكن جهة النهي إنّما هي لحرمة النطفة واحترامها في نفسها من دون التعرّض لكونها حقّاً للزوج، كما أنّ موردها في النطفة بعد الإنعقاد وما يسمّى اليوم بالتخصيب، فتدبّر.

١. ب٧/ ابواب القصاص/ ١.

**(مسألة ٢) يجوز للمرأة استعمال اللولب المانع من الحمل ونحوه من الموانع بالشرط المتقدّم.**

الكلام هو المتقدّم في الفرع السابق.

**ولكن لا يجوز أن يكون المباشر لوضعه غير الزوج إذا كان ذلك يتوقّف على النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه، أو مسّ ما لا يجوز مسّه من بدنها.**

سواء من المماثل أو غيره لوجوب حفظ الفرج وبقيّة الأدلّة المقرّرة في أحكام النظر وتوابعه. والتمسّك بلا حرج ولا ضرر لرفع الحرمة بعد كون نسبة العناوين الثانويّة مع الأحكام الأوليّة هي الحكومة أو الورود ليس على اطلاقه وذلك لما ذكره الآخوند والشيخ[1] تبعا لمشهور الفقهاء من أنّ النسبة المزبورة لبّاً هي التزاحم الملاكي فلا تكون أيّ درجة من الحرج رافعة لكلّ درجات الأحكام الأوليّة، فمثلاً حرمة أكل الميتة لا ترتفع بهما إلّا بدرجة إذا أشرف على الموت فلا ترتفع دون ذلك ولو مع الحرج الشديد، لأنّ الحرج الرافع للحكم الأوّلي يجب أن يتناسب ملاكه مع ملاك الحكم

١. في مبحث العام والخاص.

الأوّلي، فليس التمسّك بإطلاق العناوين الثانويّة بلـغ مـا بلـغ. وحيـث أنّ تحريم العورة وحفظها ممّا دلّت عليه آيات القرآن الكريم فـلا يكفـي لرفـع الحرمة التمسّك بمجرّد صدق الحرج بأيّ درجة. نعم، إذا كان الحمل يؤدّي إلى نقص في الأعضاء أو بعـض الأمـراض المزمنـة فـضلاً عـن الإجحـاف بالنفس فلا ريب في ارتفاع الحرمة حينئذ.

**هذا إذا لم يعلم أنّ استعمال اللولـب يستتبع تلـف النطفـة بعد انعقادها وإلا فالأحوط لزوماً الإجتناب عنه مطلقاً.**

لأنّ ثبوت الدية للنطفة يلازم الحرمة كما مرّ توضيحه؛ مـضافاً إلى دلالـة خصوص موثّقة اسحاق بن عمّار المتقدّمة في الفرع السابق.

**(مسألة ٣): هل يجوز للمرأة أن تجري عمليّة جراحيّة لقطع النسل بحيث لا تنجب أبداً.**

**فيه إشكال وإن كان لا يبعد جوازه فيما إذا لم يستلزم ضرراً بليغاً بها ومنه قطع بعض الأعضاء كالمبيض.**

**نعم، لا يجوز أن يكون المباشر للعمليّة غير الزوج إذا كان ذلك موجباً للنظر إلى ما لا يجوز النظر إليه أو مسّ ما لا يجوز مسّه من بدنها.**

لا يجوز ذلك لعدم جواز التصرّف في البدن لما ذكرناه في التشريح والاستنساخ، سيّما اذا انجرّ إلى تعطيل العضو، إلّا إذا كان في البين خوفاً على حياة المرأة أو صحّتها اللازمة، وبقيّة الكلام في هذا الفرع واضح.

**(مسألة ٤): لا يجوز اسقاط الحمل بعد انعقاد نطفة إلا في ما إذا خافت الأم الضرر على نفسها من استمرار وجوده فإنّه يجوز لها اسقاطه ما لم تلجه الروح.**

**وأمّا بعد ولوج الروح فيه فلا يجوز الاسقاط مطلقاً.**

**وإذا اسقطت الأم حملها وجب عليها دية لأبيه أو غيره من ورثته وإن اسقطه الأب فعليه الدية لأمّه ومقدار الدية مذكور في كتاب الديات.**

**قد يقال:** بوجود تهافت بين الحكم في هذه المسألة والمسألة الثانية حيث أفتى بالحرمة وعدم جواز إسقاط الحمل بعد انعقاد النطفة في هذه المسألة بينما احتاط وجوباً فيما إذا استلزم استعمال اللولب تلف النطفة في ذيل المسألة الثانية، فتأمّل. وعلى أي حال فمدركه ثبوت الدية.

ثمّ لا يخفى أنّ حرمة إسقاط الحمل تختلف درجتها باختلاف مدّة الحمل ولذا اختلفت الدية؛ فاختلافها كاشف عن اختلاف درجة الحرمة وأنّها تشكيكيّة. ومن ثمّ يجب أن يكون الضرر الذي يلحظ لرفع تلك الحرمة مختلفا لكلّ درجة بحسبها.

وعلى هذا فقبل ولوج الروح فيجب النظر إلى درجة الضرر بتمييز الفقيه وإنّ تلك الدرجة رافعة للحكم أو لا؟

وأمّا حرمة الإسقاط بعد ولوج الروح فلأنّه قتل نفس محترمة وقد استدلّ بعض الأعلام عليه بالخصوص بقوله تعالى ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾[1] واستثنى من ذلك السيّد الخوئي رحمه الله صورة ما إذا دار الأمر بين حياة الأم وهلاك الجنين أو حياة الجنين وهلاك الأم؛ فذهب إلى أنّ حكم الأم التخيير وأنّه سائغ لها اسقاط الجنين وقتله. وهذه المسألة، مسألة مستقلّة قد عقد لها صاحب العروة في كتاب أحكام الأموات فرعاً مستقلاً.

فالبحث في المقام تارة في وظيفة الآخرين وأخرى في وظيفة الأم وكلّ منهما تارة بحسب مقتضي القاعدة وأخرى بحسب النص والتعبّد الخاص.

أمّا بالنسبة إلى وظيفة الآخرين؛ فقد قرّب صاحب الجواهر بأن كلاً من النفسين محترمتان، فلا يجوز ترجيح إحداهما على الأخرى، فلا يتصرّف بالقضاء على إحداهما.

وتمّم السيّد الخوئي رحمه الله بيان هذا التقريب: بأنّ النفسين حيث كانتا محترمتين فإنّه لا يجوز للآخرين إهلاك إحداهما للوصول إلى إنقاذ الأخرى، فإنّ ارتكاب المقدّمة المحرمة للوصول إلى ذيها الواجب إنّما يسوغ في ما إذا كان ذو المقدّمة أهمّ منها وأمّا في حالة التساوي فلا يسوغ ارتكابها، فلا

---

١. التكوير/ ٨ ـ ٩.

يمكن ارتكاب المقدّمة المحرّمة بعد كونها متساوية في الملاك مع ذيها.

ولكنّ هذا البيان غير كاف لتوضيح ما أشار إليه صاحب الجواهر رحمه الله من أنّه إذا كان من باب التزاحم والملاكان متساويان فيكون المكلّف مخيّراً بين المتزاحمين فله أن يرتكب المحرّم ويمتثل الواجب أو بالعكس، فعلى هذا البيان يختصّ كلام صاحب الجواهر رحمه الله بالتزاحم ويجري قواعد التزاحم فيه.

فالصحيح في تفسير ما أشار إليه صاحب الجواهر رحمه الله هو أنّ إحدى النفسين لا محالة سوف تهلك والأخرى سوف تبقى. فانحفاظ إحدى النفسين لا محالة واقع؛ فلا حاجة لأداء الواجب؛ ولا يندرج هذا الفرض في باب مقدّمة الحرام لفعل الواجب. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ مصداق مقدّمة الحرام وفعل الواجب غير متعيّن لا على الأم ولا على الطفل فلا مرجّح بينهما والمفروض أنّهما نفسان محترمتان.

وثالثاً: ما سيأتي من أنّ العناوين الثانويّة العذرية غير رافعة لحرمة قتل النفس المحترمة في قبال النفس الأخرى، الذي هو مفاد ما ورد «لا تقيّة في الدماء». فما أشار إليه صاحب الجواهر من الإشكال جار ولو قلنا بجريان قاعدة الترجيح بلا مرجّح التي من قواعد باب التزاحم حيث أنّه نتيجة هذه القاعدة هي التخيير بينهما لا يجوز الحكم والقضاء على إحداهما ـ كما قاله

صاحب الجواهر رحمه الله ـ فوجه استدلال صاحب الجواهر رحمه الله على الحرمة تختلف عن تقريب التزاحم.

وبعبارة أخرى: أنّ إحدى النفسين سوف تنحفظ والواجب يؤدّي فلا يتوقّف حفظ النفس على فعل المكلّف. فلا مسوّغ لأن يفعل الحرام وإن كان هلاك إحداهما واقع لا محالة أيضاً. فمقتضى القاعدة أن يصبر حتّى يقضي الله بأمره؛ فهذه وظيفة الآخرين.

بقي الكلام في ما قاله السيّد الخوئي رحمه الله من أنّه في الموارد التي يكون امتثال الواجب متوقّفاً على مقدّمة محرّمة مساوية في الملاك للواجب لا يسوغ ارتكاب تلك المقدّمة المحرّمة، وإنّما موارد ارتكاب المقدّمة المحرّمة مختصّة بما إذا كان ذو المقدّمة الواجب أهمّ.

وفيه: أنّه لا فرق في التزاحم بين الواجبين العرضيين وبين الواجبين الطوليين إذا كانا متساويين في حكم التخيير بينهما، فلا دليل يقتضي ترك الواجب وتعيّن امتثال الحرمة. فهذا المقدار من التقريب الذي ذكره غير مدلّل عليه بخلاف الوجوه التي ذكرناها لحرمة اهلاك الطفل.

وأمّا وظيفة الأم، فذهب السيّد الخوئي رحمه الله إلى أنّ مقتضى القاعدة هي التخيير، للتزاحم بين وجوب حفظ نفسها وحفظ الجنين، وملاك كلّ منهما مساو مع الآخر. غاية الأمر هذا التخيير جائز وليس بواجب لأنّ حفظ

الطفل عسري وحرجيّ عليها. فيتمسّك بلا حرج وترفع عزيمته فيجوز لها ارتكاب قتل الطفل.

**إن قلت:** إنّه في الفرض السابق كان الحكم التخيير وفي هذا الفرض أضيف التمسّك بلا حرج لرفع عزيمة حفظ الطفل، مع أنّ العزيمة المزبورة هي مرفوعة أيضاً للتخيير بالتزاحم، فأيّ حاصل لاضافة التزاحم بلا حرج.

قلت: إضافة التمسّك بلا حرج في محلّها، إذ بدونها لا يتقرّر الجواز، لأنّ التزاحم لا يسوغ للأمّ اهلاك الطفل، لأنّ إهلاكه إنّما يرتكب لأجل حفظ نفسها وهلاكها مساو لهلاك الطفل ملاكاً، فجعل المحرم مقدّمة دون العكس ترجيح بلا مرجّح وارتكابه بلا مرخص بعد وقوع الواجب لا محالة، كما تقدّم في تقرير وظيفة الآخرين.

فتبيّن أن طروّ لا حرج بالنسبة إلى الأم رافع للحرمة مع أنّ درجة الملاك باقية على حالها، فلا يبقى حفظ الطفل على الوجوب ويرخّص في تركه وهو معنى الجواز. فارتكاب اهلاك الطفل من قبل الأم لابدّ فيه من التمسّك بلا حرج وإلّا يكون محرّماً وإهلاكاً من دون مسوّغ. فليس مقتضى التزاحم جواز إهلاك أحدهما مقدّمة لحفظ الآخر.

نعم، يشكل على التمسّك بلا حرج أو لا ضرر لأنّها من أدلّة ثانويّة

امتنانيّة فاللازم في كلّ مورد أن يكون امتنانية لهما وفي المقام ليس كذلك لأنّه خلاف الإمتنان لطرف الآخر. هذا مضافاً إلى ما تقدّم من تقرير الإشكال على تقرير التزاحم والدوران المدّعى وما سيأتي من أنّ العناوين الثانويّة العذريّة غير رافعة لحرمة قتل النفس المحترمة في قبال النفس الأخرى الذي هو مفاد ما ورد **«لا تقيّة في الدماء»**.

ثمّ إنّ في المقام تقريبات أخرى لتسويغ إهلاك الأم للطفل:

منها: ما ذكر في تنبيهات لا ضرر من أنّه إذا توجّه ضرر من الخارج إلى أحد الشخصين لا محالة، فلا يجب على أحدهما تحمّل الضرر وقاية عن الآخر، لأنّ التحمّل عسر وحرج فلا يكون مأموراً به. ففي المقام لا يجب على الأم أن تتحمّل الضرر بالصبر حتّى تموت تحفّظاً على حياة ولدها، لأنّه عسر فلا يجب عليها. فيسوغ لها أن تتحفّظ على حياتها ولو بقتل ولدها.

وفيه: إنّ البحث في تلك الكبرى إنّما هو في مورد الضرر المتوجّه لأحدهما لا بعينه أو للغير بعينه، وهو يغاير فرض المقام بالنسبة إلى قتل الطفل، حيث أنّه من ايجاد الضرر فيكون الضرر المتوجه لأحدهما إرتكاباً للمحرّم بلا مسوغ.

وبعبارة أخرى: تطبيق تلك الكبرى في المقام مقتضاها عدم وجوب إهلاك الأم لنفسها وقاية وحفظاً لحياة الطفل لا جواز توجيه الضرر للآخر

وقاية للنفس.

ومنها: ما ذكره بعض في مسألة أخرى وهي صورة اكراه الظالم للشخصين بأن يقتل أحدهما الآخر وإلّا قتلهما جميعاً، بأن حفظ كلّ من النفسين واجب؛ وحيث لا تكون القدرة حاصلة لحفظهما فيسوّغ ترك حفظ أحدهما فيجوز لكلّ منهما قتل الآخر. كذلك الحال في المقام فإنّ الواجب أوّلاً حفظ الأم لنفسها وللطفل ولمّا لم يمكن التحفّظ بكليهما، فيتحفظ على أحدهما تخييراً.

ويرد عليه **أوّلاً**: ما تقدّم من أنّ الفرض ليس من باب التخيير والتزاحم حيث أنّ موت أحدهما وانحفاظ الآخر كائن لا محالة، فلا معنى لوجوب حفظ إحدى النفسين المحترمتين والتوصل إلى ذلك بارتكاب قتل أحدهما، فلا يقاس المقام بالمسألة الأخرى.

وثانياً: إنّ الكليّة المزعومة غير صحيحة، إذ قد ورد **«لا تقيّة في الدماء»** كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

**إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيّة**[1].

ومحصّل مفاد هذه الروايات أنّ التقيّة كعنوان ثانوي عذري رافعٍ لعزيمة الأحكام الأوليّة إنّما يكون رافعاً لها لأهميّة دم المؤمن والحياطة على نفسه، في

---

١. ب٣١/ ابواب الأمر والنهي/ ١.

مقابل ملاكات الأحكام الأوليّة؛ فإذا بلغت أهميّة الأحكام الأوليّة إلى درجة مساوية بأن كان مورد التقيّة يستلزم إراقة دم مؤمن آخر، فلا تكون التقيّة حينئذ عنواناً عذريّاً رافعاً أهم؛ وحينئذ يبقى الحكم الأوّلي من الحرمة والعزيمة على حالتها الأوليّة. فتدلّ هذه الطائفة من الروايات على عزيمة الحرمة الأوليّة والنهي عن ارتكاب مخالفتها فضلاً على حصول العنوان الثانوي العذري عن رفع حرمة الدم.

وهذا المفاد لا يختصّ بعنوان التقيّة كعنوان عذريّ رافع إذ رافعيّة التقيّة من مصاديق رافعيّة الإضطرار ـ كما حرّرناه في بحث التقيّة ـ ولا يختصّ ذلك بهذا المصداق من الإضطرار بل ولا بعنوان الإضطرار؛ بل الحال كذلك في بقيّة العناوين الرافعة العذريّة كالإكراه والحرج وما لا يطيقون ونحوها.

وهذا المفاد مطابق لمقتضى القاعدة في قاعدة لا ضرر، حيث حرّر في تنبيهات القاعدة أنّ الضرر المتوجّه إلى الإنسان لا يجوز توجيهه إلى الغير ما لم يكن توجيهه إلى الغير يوجب تخفيفاً للضرر دون الدرجة المتوجّه للإنسان نفسه؛ كأن يكون الضرر المتوجّه إلى المكلّف خطراً متوجّهاً إلى نفسه ودمه فيوجّه إلى ما للغير ومن ذلك يتبيّن عدم صحّة فرض التزاحم في المقام ولا في الفروض السابقة.

إن قلت: إنّ وجود الصبي هو الذي سبّب توجّه الخطر على نفس الأم فلولاه لما كانت هناك مخاطرة بحياتها، وعلى ذلك فيجوز لها المدافعة عن نفسها، لا أنّ الضرر قد توجّه إلى الأم ابتداء وتقوم هي بتوجيهه إلى الصبي، بل وجود الصبي بنفسه ضرر على الأمّ.

قلت: ليس وجود الصبي تجاوزاً لحقوق الأم ولا هو كالمهاجم على حريم نفس الغير، بل أنّ مقتضى نهج خلقة الله تعالى استحقاق الطفل هذا المكان الطبيعي، إذ الحقوق تنتزع بادئ ذي بدء من النحو التكويني للطبيعة المخلوقة من قبله تعالى، وقد تقدّمت الإشارة إلى تطابق الأغراض التكويني والتشريعي؛ ومن ثمّ كان اسقاط الجنين قبل أربعة أشهر وبعدها محرّماً بل الحرمة شاملة إلى أوّل مراحل انعقاد النطفة كما هو المحرّر في باب الديات.

وثالثاً: إنّه لا يسوّغ قتل أحدهما لأنّ الضرر المتوجّه إلى أحدهما لا على نحو التعيين يغاير توجيه الضرر على الغير بنحو التعيين.

ومنها: أنّ الطفل هو الذي سبّب توجّه الضرر إلى أحدهما فيجوز دفعه من قبل الأم كما هو محرّر في تنبيهات قاعدة لا ضرر من أنّ أحد الشخصين إذا سبّب في تولّد ضرر فيجوز دفعه ولو بأن يوقع الضرر على المسبّب حيث أنّ الأم مالكة لجسمها وصحّتها، والمزاحم لحياتها هو الطفل فيسوغ لها دفعه.

وفيه: ـ كما تقدّم ـ أنّ المسبّب إلى الضرر ليس هو الطفل، إذ الباري تعالى قد جعل محلّه التكويني هاهنا، بل يمكن التقريب بأنّ الأمّ تسبّبت الضرر لوجوده في رحمها فلا يسوغ للأم الإقدام على قتل الطفل ووظيفتها حال وظيفة الآخرين.

ثمّ إنّه في المقام فرعان آخران ينبغي البحث فيهما:

الفرع الأوّل: لو فرض دوران الحال بين هلاكهما معاً إن لم يرتكب قتل أحدهما أو موت أحدهما بالقتل ونجاة الآخر. فقيل حيث لا يمكن حفظ كليهما ولا يمكن تسويغ ترك حفظهما ولكن يمكن إنقاذ أحدهما فيحكم بالتخيير ـ لعدم معين لحفظ أحدهما ـ ويسوّغ قتل أحدهما لأجل إنقاذ الآخر.

وفيه: إنّ وجوب حفظ أحدهما بتوسّط قتل الآخر لا مسوّغ فيه، إذ لا دليل على أنّ وجوب حفظ أحدهما يساوي حرمة قتل الآخر، فضلاً عن أن يكون أهم منه كما عرفت فيما تقدّم.

إن قلت: أنّ لدينا عناصر ثلاثا: وجوب حفظ أحدهما وحرمة قتل الآخر وحرمة ترك كليهما فيموتان، ولتفادي الحرمة الأخيرة الأكبر ملاكاً ترتكب الحرمة الأقل ملاكاً فيتحفظ على أحدهما.

قلت: لا دليل على أنّ حرمة قتل أحدهما مساوٍ ملاكاً لمصلحة وجوب

حفظ أحدهما، ولذلك ذهب المشهور إلى أنّ ما ورد من أن **«لا تقيّة في الدماء»** دالّ على أنّ حرمة القتل في المفسدة أشدّ ملاكاً من وجوب الحفظ. إذ محصّل معناه أنّ التقيّة حفظ المال أو النفس أو العرض ولو بالإضرار بالغير إلّا إذا وصلت النوبة إلى دم الغير؛ فلا تشرع التقيّة في قتله ولو كان الضرر المتوجّه هلاك النفس، فمفاده النهي عن الإتّقاء بدم الغير لدم نفسه. ومقتضى النهي التكليفي المزبور أنّ حرمة قتل الآخر أشدّ مفسدة من مصلحة حفظ النفس أو مصلحة حفظ نفس ثالثة.

ويشهد لقاعدة **«لا تقيّة في الدماء»** التغليظ في لسان الآية الشريفة في حرمة قتل المؤمن، فيظهر أنّ الإقدام على القتل أشدّ مفسدة من ترك الحفظ، فيصبر في هذا الفرع حتّى يقضى كما هو ظاهر إطلاق المنسوب إلى المشهور. هذا، مضافاً إلى أنّ وجوب حفظ النفس لا إطلاق في دليله حتّى يشمل ما إذا توقّف حفظ النفس على محرّم بلغ ما بلغ ـ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مبحث التشريح ـ وليس المراد من عدم الإطلاق عدم استكشاف الأهميّة من باب التزاحم، بل المراد عدم دليل دالّ على أصل الوجوب في مثل هذه الموارد وأنّ الحفظ الواجب يدور مدار الوسائل المتعارفة المعتادة، لا باستقصاء الجهد المفرط البالغ ذروته بتوظيف كلّذ القدرات في سبيل ذلك. وهذا يرد على كافة التقريبات السابقة.

**الفرع الثاني:** وهو ما إذا كان أحدهما المعين لا محالة سيتلف؛ إمّا الأم معيّناً أو الإبن معيّناً والآخر في معرض التلف، إلّا أن ينقذ بقتل الآخر الذي لا محالة سيتلف معيّناً بحسب ظهور أمارات الموت، هل يجوز عندئذ ارتكاب القتل أو لا؟

وهذه المسألة يكثر الإبتلاء بها ومن أمثلتها ما إذا وجد مريض أو مصاباً بحادث أدّى إلى موت الدماغ فيتقيّن بأنّه سوف يموت في العادة، فهل يجوز قلع كليته وقلبه واعطاؤه لمريض آخر الذي ينازع الموت، ممّا يوجب نجاته بإهدائه وتركيب ذلك العضو فيه؟

ويقرّب ذلك بأنّ إحدى النفسين تالفة لا محالة والأخرى يمكن المحافظة عليها. والمفروض توقّف حفظ النفس المحترمة على الإجهاز على النفس المشرفة على الموت وحيث أنّ مفسدة الإهلاك المحرّم واقع لا محالة ووجوب حفظ النفس الأخرى متعيّن الأهميّة ـ لإمكان نجاته ـ ولا أقلّ من احتمال الأهميّة؛ فيتعيّن ترجيح الوجوب على الحرمة.

وفيه: ما تقدّم من أنّ حرمة القتل أشدّ ملاكاً في المفسدة من وجوب حفظ النفس لدى الشارع، فمقتضى القاعدة ترجيح الحرمة، مضافاً إلى ما ذكرناه في الفرع السابق من عدم اطلاق في دليل وجوب الحفظ الشامل لمثل موارد الدوران.

وتوهّم أنّ عدم الحفظ سبب للهلاك فالوجـه المتقـدّم مـن أنّ المفـسدة لا محالة واقعة لا ينافي ما قرّرناه من مقتضى القاعدة مدفوع لعدم صدق عنوان القتل، وإن كان موت متيقّن الموت لـو اسـتند إلى المكلّـف لـصدق عنـوان القتل إلّا أنّ موته الواقع لا محالة غير المستند إلى الشخص لا يـصدق عليـه عنوان القتل.

بيان ذلك: إنّ الموت لو استند إلى المكلّف فهو مصداق للقتل قطعاً؛ غـير موته الآتي غير المستند إليه حيث إنّه تارة يوجد المكلّف مقتضى الموت وهـو لا ينطبق على ما نحن فيه لأنّ مقتـضى المـوت بنفـسه موجـود، وأخـرى لا يوجد المانع المانع عن المقتـضي؛ وبيـنهما بـون بعيـد، حيـث أنّ في الـصورة الثانية غاية ما يترتّب وجوب الدية بخلاف الـصورة الأولى، فإنّـه يوجـب القصاص فالضمان لترك الحفظ لا للقتل.

هذا، ويضاف إلى مقتضى القاعدة أنّ حرمة قتل النفس لا يفرق فيها بـين حرمة قتل النفس ذات عمر طويل أو ذات عمر قصير كخمس دقائق فكلّها نفس محترمة ويحرم قتلها.

فتلخّص أنّ في جميع هذه الصور يجب أن يصبر حتّى يقضى كما هو ظاهر اطلاق فتوى المشهور الشامل لجميعها.

**(مسألة ٥): يجوز للمرأة استعمال العقاقير التي تؤجّل الدورة الشهريّة عن وقتها لغرض اتمام بعض الواجبات - كالصيام ومناسك الحج أو لغير ذلك - بشرط أن لا يلحق بها ضرراً بليغاً وإذا استعملت العقار فرأت دماً متقطّعاً لم يكن لها أحكام الحيض وإن رأته في أيّام العادة.**

كما هو مقتضى القاعدة في قيود الوجوب وموضوعات الأحكام من جواز تبديلها وتغيير الفرض من موضوع لآخر كالسفر والحضر. وأمّا عدم احتساب المتقطّع حيضاً في أيّام العادة فلاشتراط استمرار دم الحيض في الثلاثة الأولى ولو بوجوده في فم الفرج.

## الموقف الشرعي تجاه تحديد النسل والمواليد

يقع البحث تارةً في حكم طريقة تحديد النسل وأخرى في السبب الذي من أجله يحدّد النسل وثالثة في وظيفة الفرد وأخرى في وظيفة الحاكم. ففي المقام عدّة جهات:

**الجهة الأولى:** في حكم الطريقة لتحديد النسل. فقد تبيّن البحث فيه بما تقدّم في مسألة اللولب والعزل وغيرها من الطرق، ولكلّ منها حكمها الخاص. وقد تتجدّد طرق أخرى يلزم معالجتها من حيث الحكم الشرعي. وقد تقدّم أنّ في كلية تلك الطرق لابدّ من مراعاة القاعدة الكليّة من حرمة تغيير الخلقة وأنّ البدن أمانة عند الانسان فلا يجوز له أن يتصرّف فيه كيف ما شاء ومطلق العنان فليس له مطلق السلطنة في البدن.

**الجهة الثانية:** الكلام في السبب الذي من أجله يحدّد النسل؛ سواء تحديد النسل على صعيد الفرد والأسرة، أو على صعيد الأمّة والنوع وهو تارة

لوجود الأمراض من تشويه الخلقة والـنقص أو للمـشاكل الإقتـصاديّة أو الأمنيّة أو الطبيعيّة أو الإداريّة أو لأسباب أخرى.

ولا ريب أنّ قطع النسل على صـعيد النـوع محرّم شرعـاً لما يظهـر مـن الآيات والروايات بل هو ضروريّ، لأنّ من هدف الخلقـة لله عزوجـل بقـاء النسل، فقطع النسل على صعيد الأمّة أمر محرّم ومبغوض.

وأمّا قطع النسل على صعيد الأسرة فأمر ليس بمحرّم في نفسه وإن كـان مكروهاً مرغوباً عنـه شرعـاً. وأمّـا تفـادي التـشويه والأمـراض وتحـسين وتنظيم النسل فأمر مرغوب إليه في الشرع كما في روايـات مستفيـضة دالّـة على آداب عقد النطفة بهدف سلامة الطفل واتّصافه بالكمالات والمتـضمّنة للتوقّي عن الجماع والوقاع في أوقات معيّنة لتفـادي العاهـات في الولـد، أو التوصية بأصناف معيّنة من الطعام أو الأغذية لتحسين الصفات البدنيّـة أو الروحيّة للولد. فعلى صعيد الفرد أو النوع لا إشكال في اتّخاذ طرق لتحسين أو تنظيم النسل لا بمعنى قطعه.

وأمّا تحديد النسل للمشاكل المعاشيّة، فالكلام هو أنّه تـارة عـلى صـعيد الفرد وأخرى على صعيد النوع، وكلاهما تارة بنحو الدوام وأخـرى بنحـو الموقّت. ولابدّ أوّلاً من الإلتفات إلى ما ورد في معارف الـشريعة في القـرآن والسنّة والعقل من أنّ كلّ نسمة يبرئها الله عزوجل فرزقها مقدّرمكتوب لهـا

في علمه تعالى من دون أن ينافي ذلك لزوم السعي والعمل والجدّ كما هو محرّر في علوم المعارف الشرعيّة كقوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾[١] و﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[٢] و﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[٣] و﴿وَكَأَيِّن مِن دَابَّةٍ لاَ تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾.[٤]

فكلّ شيء مخلوق يصل إلى كماله المقدّر فضلاً عن كماله البدني؛ فتحديد النسل كسنّة دائمة أمر مذموم في الشريعة وبحسب المعارف البشريّة. فالرزق من جهة الخلقة التكوينيّة مضمون إلّا أنّ التوزيع العادل والتدبير الماهر الفائق لمثل هذا النسل الضخم بحاجة إلى آليّة متطوّرة متناسبة مع الحجم ومبني على أسس علميّة دقيقة محكمة ومتقنة؛ فلأجل حلّ الأزمّة السكانيّة لدى البشر لابدّ من رفع النقيصة في نفس الإدارة والقوانين التي تنظم الإجتماع البشري فليس مؤاخذة على النظريّة الدينيّة في هذا الموضوع.

نعم، يرخص في تحديد النسل بنحو العلاج الإستثنائي المؤقّت؛ مثل ما

---

١. هود/ ٦ ؛ وهي دالّة على حتميّة توفير الرزق لكلّ مخلوق فإن كان ثمّة نقص فمن عدم العدالة في توزيع المنابع الطبيعيّة التي وفّرها الله تعالى.

٢. الذاريات/ ٢٢.

٣. الأعلى/ ٢ ـ ٣.

٤. العنكبوت/ ٦٠.

لو واجهنا مشكلة أمنيّة أو اقتصاديّة حادّة لم نستطع حلّها من ناحية كفاءة الإداريّة ولا من ناحية جدارة القوانين المتّبعة لنقص الخبرة في هذين المجالين، فيقع الإضطرار لتحديد النسل بمعنى التقليل في الإنجاب والتوالد وإلى هذا يشير قوله عليه السلام: «قلّة العيال أحد اليسارين»[1] وقد يكون مفاده كخطاب للفرد عند العجز المالي.

وأمّا الخطاب بتكثير النسل فهو خطاب ووظيفة للحاكم في النظام السياسي الإجتماعي للمسلمين كوظيفة وسياسة يقيمها الحاكم فتحديد النسل لأجل تفادي المشكلة كالعنوان الطارئ الثانوي فيرفع اليد به عن الغرض الأصلي ـ أي تكثير النسل ـ بمقدار الضرورة لا بنحو الأمر الدائم الثابت.

وبعبارة أخرى: قوّة المسلمين وشوكتهم في كلّ المجالات أمر مرغوب فيه لاسيّما إذا كانوا على صراط الدين القويم. والعنوان الثانوي لا يقتضي البقاء بنحو الدوام بحيث يصير عنواناً أوّلياً إذ هو خلف ما قرّره وقنّنه الشارع من كونه ثانويّاً مؤقّتاً؛ فلا يجوز رفع اليد عن طلب كثرة النسل بنحو الدوام.

نعم قد طغى في هذه الأزمنة دعوى إلى تحديد النسل كسنّة اجتماعيّة ثابتة

---

١. بحار الأنوار/ ج٧٤، ص١٢١ ومواضيع أخرى من البحار.

وكتوصية وتعليم لأحكام الأسرة النموذجيّة ويحاول ـ في هـذه الـدعوى ـ توجيه قول رسول الله صلى الله عليه وآله:

**تناكحوا، تكثّروا فإنّي أباهي بكم الأمم ولو بالسقط**[١].

ويقال: إنّه ترغيب منه صلى الله عليه وآله حينما كانت القوّة العسكريّة وغيرها بكثرة العدد والجمع البشري حيث كانت الحرب بالسلاح الأبيض؛ بخلاف هذا العصر فإنّ القوّة هي بالكثرة بالكيف لا بالكمّ، بل الكمّ قد يكون مضعفاً فلا يكون هذا الأمر شاملاً للبيئة البشريّة الحاضرة وهو نحو تدبير البنوي للبيئة البشريّة السابقة.

وبعبارة أخرى: إنّ الغرض من قوله صلى الله عليه وآله **«تكثروا»** هو نفس الغرض الذي تشير إليه الآية الكريمة وهي **﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا استَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ﴾**[٢] فالمقصود منه القوّة بحسب كلّ عصر، لا خصوص مثال رباط الخيل كما في عصرنا. فالمناسب لهذا العصر بحسب ظاهرة البشريّة الحاليّة أنّ الكثرة منشأ الضعف والعجز والمطلوب النفسي هو القوّة وهي ذو المقدّمة للتكاثر وفي هذا الزمن قد تبدّل طريق الوصول إليها عبر مقدّمة أخرى.

وفيه: **أوّلاً**: منع كون الكثرة هي العامل المضعف؛ كيف والمسموع

---

١. بحار الأنوار/ ج١٠٠/ ص٢٢٠.

٢. الأنفال/ ٦٠.

والمقروء عن الدول الغربيّة شدّة الترغيب ببذل الضمان الاجتماعي والهدايا الماليّة لكلّ انجاب؛ مضافاً إلى ما يشاهد في قنواتهم الإعلاميّة من قرع جرس الإنذار تخوّفاً من تضائل العدد السكّاني لمجتمعاتهم[1] والأفول إلى الإنقراض التدريجي، لاسيّما بسبب تصدع رباط الأسرة لديهم ومن أكبر أسباب ذلك عدم الإنجاب إذ الولد كالرابط التكويني بين الزوجين.

هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ عامل القوّة في الجيوش العسكريّة في العصر الحاضر وإن كان هو القوّة الآليّة العسكريّة وهو جانب كيفي ولكنّ العامل الكمّي لاسيّما في الجيوش البريّة بل في البحريّة والجويّة نسبيّاً لا زال مؤثّراً بشكل متميّز؛ ومن ثمّ يرى أنّ البلاد الأكثر عدداً سكّاناً هو الأقوى في الجيوش البريّة.

هذا، مضافاً إلى تأثير العامل الكمّي في رخص اليد الآمنة في الجانب الإقتصادي ورخص اليد الفنيّة أيضاً في المهن والفنون المختلفة وهذا عامل مؤثّر جدّاً في كبح وتقليل التضخّم المالي إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع المتصفّح للعلوم التخصصيّة الحديثة المبيّنة لتأثير عامل الكمّ في النظم الإجتماعيّة الحديثة.

وثانياً: إنّ التعبير في الروايات يدلّ على أنّ أحد أغراض هذا الأمر النبوي

---

١. يكفيك المراجعة إلى المراسل الخبرية لتوثّق من هذه السياسة الإعلاميّة والتدبير الإجتماعي لديهم.

والتوصية هي المباهات بالكثرة يوم القيامة، وهذا الغرض لا يتخلّف بحسب الأزمنة المختلفة. نعم، إذا كان هناك ملاك شرعيّ مزاحماً فيقدّم الأهمّ فلا بحث فيه.

وثالثاً: إنّ الأصل الأوّلي في ظواهر الأوامر والنواهي النبويّة والأحكام الشرعيّة، هو في القضايا الكليّة الحقيقيّة الدائمة مدّة ثبات الشرع المبين وهذا الأصل ـ مضافاً إلى كونه مقتضى الظهور الدلالي المحاوري ـ يبتني عليه مجمل أحكام الشريعة، فلا يحمل الدليل الشرعي على الحكم الولوي والإجراء السياسي المؤقّت كتدبير زمني ما لم يكن هناك قرينة شاهدة على ذلك.

ومجرّد التخرّص الظنّي والحدس بملاكات الأحكام لا يشكل قرينة صارفة عن الظهور الأوّلي وقد قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا الله إِنَّ الله شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[١] وقال: ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا الله وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾[٢] وقال: ﴿أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[٣] وقال: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الله وَالرَّسُولِ إِن

١. الحشر/ ٧.

٢. الأحزاب/ ٢١.

٣. النساء/ ٥٩.

كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِالله وَالْيَومِ الآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

الجهة الثالثة: وأمّا من ناحية الوظيفة الفرديّة فهناك في الألسن الشرعيّة الواردة ترغيب في كثرة الأولاد. ولكن ورد في لسان آخر نظير: «**قلّة العيال أحد اليسارين**»[2] وهو بمنزلة الإرشاد العقلي، حيث أنّ قلّة الصرف عامل للغرّة الماليّة. وهذا بخلاف وظيفة الحاكم إلّا إذا رأى وضعاً متغرّماً طارئاً فيدبّر عدم كثرة النسل بنحو مؤقّت.

* * *

---

١. النساء/ ٥٩.

٢. بحار الأنوار/ ج٧٤، ص١٢١.

## أحكام العمران في المدن

لا يخفى أنّ غالب قوانين العمران والبلديات في مصطلح لغة القوانين الوضعيّة موجود في باب المشتركات وباب إحياء الموات من أبواب الفقه التقليدي، فيمكن استلال أكثر تلك القوانين من الأحكام المذكورة في هذين البابين.

### أحكام الشوارع المفتوحة من قبل الدولة

(مسألة ٩٤): ما حكم العبور من الشوارع المستحدثة الواقعة على الدور والأملاك الشخصيّة للناس التي تستملكها الدولة جبراً وتجعلها طرقاً وشوارع؟

الظاهر جوازه لأنّها من الأموال التالفة عند العرف فلا يكون التصرّف فيها تصرّفاً في مال الغير نظير الكوز المكسور وما شاكله.

نعم لأصحابها حقّ الأولويّة إلا أنّه لا يمنع من تصرّف

غيرهم.

**وأمّا الفضلات الباقية منها فهي لا تخرج عن ملك أصحابها وعليه فلا يجوز التصرّف فيها بدون إذنهم ولا شراؤها من الدولة إذا استملكتها غصباً إلا بإرضاء أصحابها.**

يقع الكلام **أوّلاً** في هذاالتصرّف من قبل الدولة هل هو في نفسه تصرّف مشروع أو لا؟ وعلى التقدير الثاني ـ أي عدم مشروعيّة ذلك التصرّف ـ يقع الكلام **ثانياً** في أنّ هذا التصرّف غير المشروع الذي باشَرَتْه الدولة كيف يمكن لسائر المكلّفين أن يستطرقوا تلك الأماكن.

فعلى التقدير الأوّل ـ أي مشروعيّة التصرّف ـ يسهل الأمر في حكم التصرّف من حيث المتصرّف المستطرق، كما يسهل الكلام في حكم نفس هذه الأملاك التي قد تصرّف فيها.

فغاية ما يوجّه: **أوّلاً**: أنّ غالب الشوارع التي تستحدث وتستطرق هي لأجل الحاجة في نظام عمران المدن وتلك الحاجة تبلغ الضرورة كمرافق خدمة العيش في تلك المدينة؛ ومثل هذه الحاجة رافعة لليد عن احترام الملكيّة الشخصيّة. ولابدّ من الإلتفات إلى أنّه تارة تكون الضرورة هي حاجة المجموع والحرج الشديد على صعيد الإجتماع فتوجب هذه الضرورة التزاحم بين المصلحة العامّة الملزمة وبين احترام الملكيّة الفرديّة، ولا ريب

أنّ تلبية الحاجة في الأمور المعاشيّة العامّة من عظائم الأمور لدى الشارع.

وثانياً: أنّ تلك الضرورة توجب التمسّك بالحرج والمشقّة النوعيّة ودليل «لا ضرر» و«لا حرج» موجب لرفع اليد عن احترام الملكيّة الفرديّة لأنّ عنوان الضرر والحرج كما يتمسّك بهما على الصعيد الفردي كذلك يتمسّك بهما على صعيد الموضوعات الإجتماعيّة وأفعال النظام والدولة ولا فرق بين كون المتصرّف الحاكم هو الحاكم الشرعي أم غيره، لأنّ الكلام ليس في الفاعل بل في حكم الفعل، ونفس هذا الفعل ممّا لابدّ منه.

وثالثاً: الروايات الخاصّة في المقام فيمكن أن يستدلّ بها على نحو التأييد؛ مثل رواية العيّاشي عن الحسن بن على بن النعمان قال: بنى المهدي في المسجد الحرام، بقيت دار في تربيع المسجد فطلبها من أربابها فامتنعوا، فسأل عن ذلك الفقهاء. فكلّ قال له: إنّه لا ينبغي أن تدخل شيئاً في المسجد الحرام غصباً.

فقال له عليّ بن يقطين: يا أمير المؤمنين، لو كتبتَ إلى موسى بن جعفر عليه السلام لأخبرك بوجه الأمر في ذلك.

فكتب إلى والي المدينة أن سل موسى بن جعفر عليه السلام عن دار أردنا أن ندخلها في المسجد الحرام فامتنع علينا صاحبها فكيف المخرج من ذلك؟

فقال ذلك لأبي الحسن عليه السلام، فقال أبو الحسن عليه السلام: ولابدّ من

الجواب في هذا؟ فقال له: الأمر لابدّ منه. فقال له أكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم إن كانت الكعبة هي النازلة بالناس فالناس أولى ببنيانها وإن كان الناس هم النازلون بفناء الكعبة فالكعبة أولى بفنائها[1] ؛ الحديث.

وفي الحديث فذلكة لطيفة يشير إليها الإمام عليه السلام، وهي أنّ المسجد الحرام بل تأسيس مكّة له حريم وهو الجانب الذي يتلو البيت أي الجانب الذي يتلو مطلق الشيء المحيي لأجل الإنتفاعات الضرورية، فتأسيس هذه المدينة المقدّسة توطئة للإنتفاع بالمسجد الحرام ولذلك كانت كلّ الأملاك الموجودة في مكّة مضيّقة بنحو لا تتنافى مع مصلحة ومنفعة المسجد الحرام.

فصاحب الملك للعرصة في أيّة مدينة ملكيته ليست مطلقة في العرصة لأنّه ملكها بالإحياء أو ما يتفرّع عليه من أسباب الملك بعد انشاء هذه المدينة، ولذلك قالوا في باب إحياء الموات بعدم جواز إحياء الموات حوالي المدينة ممّا يزاحم منافع أهل المدينة كالتي تكون معبراً أو مزبلة أو مرتعاً لدوابّهم أو غيرها لأنّه حريم المدينة، ومن حريمها أيضاً ثناياه والطرق التي فيها. وحيث أنّ ملك الأملاك الفرديّة من الأوّل مضيّق وغير مطلق وأنّ الفرد إذا تملّك ملكاً خاصّاً في المدينة فليست ملكيّة مطلقة من الأوّل، بل

---

١. بحار الأنوار/ ج١٠/ ص٢٤٥.

ملكيّته بنحو لا يضادّ منافع المدينة، لأنّ ملكه حادث وطارئ بعد وجود المدينة ومالها من حريم وأولويات حقوقيّة.

وعلى هذه النكتة القواعديّة التي أشار إليها الإمام عليه السلام، فلا نحتاج أن نخرج شقّ الطرق في الأملاك الشخصيّة من باب التصادم والتزاحم في الأملاك والحقوق أو من باب طروّ العنوان الثانوي؛ حيث أنّ ذلك كلّه مبنيّ على النظرة الآحاديّة التجزئيّة وأنّ ملكيّة الفرد مرسلة، بخلاف القول المبتني على النظرة المجموعيّة وأنّ ملكيّة الفرد من الأوّل مضيّقة وأنّ كلّ ما يتصل ويقرب من انتفاعات المدينة كمجموع ليس للملكيّة الفرديّة حتّى تزاحمها.

وتؤيّد ذلك الروايات الدالّة على أنّ الحجّة عليه السلام عندما يظهر يوسّع الطرق العامّة بنحو كبير ويهدم الروازم المطلّة على الطريق والشرفات وله عمران مدني بنحو خاص ونظام مثاليّ فيه.

وظاهر تلك الروايات أنّ إجرائه ذلك ليس من باب أنّه عجّل الله تعالى فرجه أولى بالمؤمنين من أنفسهم بل بحسب ميزان الموضوع في نفسه؛ وهي النكتة القواعديّة المتقدّمة.

ثمّ إنّ الرواية يمكن أن تفسّر بإحتمالات أخرى:

منها: أنّ أصحاب الدور في مكّة لا يملكون أرض مكّة ـ كما هو محرّر في

بابه ـ ولكن يملكون الجدران وحقّ الأولويّة، فحيث أنّ مكّة كلّها مشعر باعتبار أنّها حرام فليس للمالك الفرد أن يضاد منافع ومصلحة المشعر؛ وهذا التفسير ليس بالبعيد عمّا تقدّم.

ومنها: أنّ مكّة كلّها مشعر ولا يتملّك المشعر وأنّه محرّر ولكن البنيان وحقّ الأولويّة في الأرض يملك إلّا أنّ حقّ الأولويّة الذي لصاحب الدور لا يزاحم منافع وحريم المسجد الحرام فإذا اقتضت منفعة المسجد الحرام التوسعة فهو أولى بالتقديم.

ثمّ إنّه على التفسير الثاني يشير عليه السلام إلى أنّ صاحب الحريم سواء كان صاحب الحريم المدينة أم المالك الفردي السابق إذا ضادّه مالك آخر أو ذو حقّ آخر فصاحب الحريم هو الأسبق أولى. وإن كان قد أذن صاحب الحريم لصاحب الملك الحادث أن يبني بناء معيّناً ويحيى ملكاً في حريمه، فإنّ إذنه لا ينافي بقاء أولويّته في حريمه وليس الإذن من قبيل الحق الذي يعدم الإسقاط ولا يعود بل من قبيل الحكم النفعي أو الحق الباقي الثابت.

فإذا وصلت النوبة إلى نوع من المزاحمة بين صاحب الملك السابق والحادث بحيث لا يستطيع أن ينتفع السابق بملكه فصاحب الحريم مقدّم بلا ريب من دون التمسّك بلا حرج ولا ضرر وتزاحم الضررين؛ بل وإنّ الضرر المجموعي ملاكه أهم من الضرر الفردي.

وعلى أيّ حال، فمورد الرواية مورد تزاحم فيه الملكان أو ما هو شبيه بالملكين وكان أحدهما أسبق وذا حريم فيقدّم وإن لم يكن صاحب الملك الأسبق ضرره أشدّ، بل يقدم عند المزاحمة لأسبقيّته زمانياً و لأسبقيّة حقّه لكونه صاحب الحريم. وهذا كما هو واضح غير المعالجات الثلاثة المزبورة.

والحاصل: تفسير تقديم الحق الأسبق وصاحب الحريم والملك السابق على الملك المتأخّر هو أنّ الملكيّة التي تعتبر للاحق لا محالة تكون محدودة ومضيّقة ومقيّدة بنحو لا ينافي الملكيّة المتقدّمة وتوابعها؛ فابتداء من الأوّل تكون الملكيّة اللاحقة محقوقة أو محدودة ومرهونة وليست ملكيّة مطلقة. فأحد التحديدات لملكيّة العين كونها مستحدثة في حريم ملكيّة أخرى، وإن كان قد أذن ذو الحريم في ذلك فإذا زاحمت الملكيّة اللاحقة الملكيّة السابقة - التي هي بالفرض مرسلة - تزيل المطلقة المقيّدة، غاية الأمر حيث أنّ الضرورات تقدّر بقدرها يقتصر على ما بينهما بقدر الضرورة التي بها يحفظ الحقّ السابق لصاحب الحريم أي أنّ التزاحم لا يوجب زوال ماليّة اللاحقة بل يختصّ صاحبها بتلك الماليّة فيضمن له ماليته.

وهذا التقييد في اعتبار الملكيّة الإعتباريّة له أمثلة في عالم التكوين حيث أنّ عالم الإعتبار تقتنص حدوده من عالم التكوين فإنّا نجد في عالم التكوين أنّ ذا السلطة القويّة كالله تعالى أقدر بقيّة المخلوقات على قدرات معيّنة وهو

على اذهابه قدير.

ومثال آخر: نرى أنّ الوكيل له نوع من الصلاحيّة ومع ذلك يستطيع الموكّل أن يزيله.

ففي ما نحن فيه إذن صاحب الحريم للاحق مؤداه الإذن في الإنتفاع بحريمه واحداث للملكيّة فيه ولكن ملكيّة محقوقة بحقّ صاحب الحريم فحيث أنّ المدينة مستحدثة قبل أصحاب الملكيات الفردية فالملكيّات الفرديّة تقع في حريم المدينة والمدينة حريمها مطلق الإنتفاعات المدنية كالطرق والمهارات وبقيّة المرافق وخدمات المدينة، فإذا زاحمت الأملاك الفردية موارد الإنتفاعات العامّة اللازمة للمدينة تقدم الإنتفاعات المزبورة لا من باب تعارض الضررين بل من باب قاعدة أخرى وهي تقديم صاحب الملكيّة السابقة زماناً على صاحب الملكيّة المتأخّرة. فاستحداث الطرق لأجل احتياج المدينة ـ وإن لم تكن الحاجة بالدرجة القصوى بل بدرجة معتدّة بها ـ هو على مقتضى القاعدة المزبورة.

ولا يخفى أنّ ماليّة الملك اللاحق لا تزاحم حريم المدينة بل المزاحمة هي مع الملكيّة الشخصيّة المتعلّقة بالعين، فاللازم على ذلك أن يضمن لصاحبها تلك الماليّة من بيت المال أو من ربح الأمور المسبّلة العامّة لأصحاب المدينة فالتزاحم في الأحكام الوضعيّة وإن كان نافياً ومعدماً لحكم الآخر ويفترق

عن باب التزاحم في الأحكام التكليفيّة ولكن يجب أن يكون في التزاحم المعدم لأحد الحكمين ـ الراجح منهما على الآخر ـ مراعاة الإقتصار على قدر التزاحم فيرفع اليد من الحكم الآخر ويبقى ما زاد عليه من الدرجات الأخرى من الآثار.

فعلى هذا فإزالة الأملاك الشخصيّة في سبيل ايجاد خدمات ومرافق عامّة للمدينة حكمه في نفسه مشروع بالبيان المتقدّم في أحكام العمران للمدن ومقتضياتها.

ثمّ إنّ هذا الفعل تارة الحاجة إليه ضروريّ والإنتفاع منه للمدينة لابديّ، وأخرى يكون الإنتفاع به بنحو الأولويّة والكمال المطلوب.

أمّا الصورة الأولى فهي تندرج في الأفعال الحسبيّة وهي التي يريدها الشارع من أيّ فاعل كان، أي أنّ الفرض غير قائم بصورها من فاعل خاص؛ وإن كان قدر المتيقن في جواز التصرّف والتصدّي لها في ظل غياب المعصوم هو الفقيه، بل الأصح أن يكون ذلك نيابة عنه عليه السلام فيها بمقتضى القول بإمامته عليه السلام وولايته وإن كان غائباً. وعلى ذلك فهذا الفعل يريده الشارع سواء كانت الدولة شرعيّة ممضاة تصرّفاتها أم لا، إذ أنّ الفعل مرغوب فيه بغضّ النظر عن الفاعل.

فما افترضه الأعلام من عدم مشروعيته وما ذكروه من المسائل مرتباً على

ذلك من الضمان والبقاء في ملك المالك لا مجال له. والقول بمشروعيّة الفعل لا ينافي عصيان الوالي في تصدّيه الولاية، حيث أنّ الفعل مشروع والشارع يريده كيفما كان وإن كان فيه تقييد من حيثيّة فاعل معين ولكن لا دخل في حيثيّة الفاعل لإطلاق الغرض. مضافاً إلى ما سيأتي من إذن الشارع في تصرّفات الأنظمة غير المشروعة مادام التصرّف في نفسه مشروعاً؛ تسهيلاً على المؤمنين لا ترخيصاً للمتصدّين بل الإذن في الفعل في نفسه لعامة المؤمنين لا لفاعل الفعل من الحكام الوضعيين.

وأمّا الصورة الثانية فالفعل ليس من الأمور الحسبية الضروريّة بل من الحسبيّات الراجحة؛ فعلى ذلك لا يكون الفعل مبغوضا للشارع وإن كان تصدى الحاكم غير الشرعي مبغوضاً لديه وهذا تقريب لمشروعيّة هذا الفعل أيضاً.

فإن تمّ هذا التقرير وإلّا فيمكن تقرير المشروعيّة ببيان آخر وهو أنّ الشارع قد أمضى تصرّفات الولاة والأنظمة الوضعيّة بالإضافة إلى المؤمنين ـ تسهيلاً لأمورهم ـ شريطة أن يكون الفعل والتصرّف في نفسه مشروعاً وإن لم يرفع العصيان عن الحاكم في تصدّيه من باب **«لك المهنّا وعليه الوزر»**. فحيث يكون الفعل مشروعاً كشقّ الطرق في الأملاك الخاصّة لا حريجة في سلوك تلك الطرق.

ولو توصّل الحاكم الوضعي إلى شقّ الطرق بشراء تلك الأملاك في كلتا الصورتين لكانت الحليّة أظهر، لأنّ معاملاته التي في نفسها مشروعة ـ كالصلح ـ وإن كان هو عاصياً في التصدّي للولاية العامّة إلّا أنّ الأئمّة عليهم السلام أمضوها للمؤمنين.[1]

هذا كلّه إذا كان الفعل مشروعاً وأمّا إذا كان الفعل غير مشروع ـ كما لو كان بمقتضى نزوة الحاكم ـ فلا تتأتّى الوجوه السابقة ـ وهي الصورة الثالثة ـ ولا وجه لإلغاء الملكيّة الشخصيّة فيدخل في البحث الذي أثاره الأعلام؛ وإن عبّر بذلك السيّد الخوئي رحمه الله وغيره عن الفرض بنحو مطلق؛ مع أنّ هذه الصورة الثالثة قليلة الوقوع.

وعلى أي فقد ذكر لوجه الحليّة في المشي والمرور على هذا الشارع في الصورة الأخيرة وجوه متعدّدة.

**الوجه الأوّل** ـ وهو أمتنها ـ أنّ هذه الملكيّة المتعلّقة بالأرض بعد جعل الأرض شارعاً تكون بحكم التالفة، لأنّ التلف في نظر العرف هو بأن لا يمكن للمالك أن ينتفع من عينه مطلقاً، فمع قوّة سلطة الحاكم يمتنع الإنتفاع من الأرض وينتفي الرجاء والأمل في امكانه، وهو نمط من التلف.

---

١. لاحظ كتاب ملكيّة الدولة وهو الحلقة الأولى من هذه السلسلة.

ونظير ذلك ما لو سبب شخص أن يستولي غاصب قاهر على عين شخص ثان؛ فإنّ الأوّل يكون ضامناً لأنّ وقوع العين في يد الغاصب تعدّ تالفاً لانتفاء رجاء عودها فتعدّ العين تالفة وإن كانت موجودة. فليس التلف منحصراً بالتلف التكويني بل يلحق به تلف الملكيّة، وبالتالي لا يكون الإستطراق من الآخرين تصرّفاً في مال الغير بدون اذنه.

نعم، تبقى للمالك نوع علاقة بالعين كما ذكر الماتن رحمه الله وهو حق الأولويّة بسبب الملكيّة التالفة نظير ما لو تلفت العين تكويناً فإنّ بقاياها هي من حق اختصاص المالك. وثمرة ذلك تفيد في ما لو أعرضت الدولة عن استطراق الأرض بعد جعلها طريقاً.

ثمّ أنّه في صورة التلف يكون الضمان من بيت المال في الصورتين الأوليتين لأنّه كما أنّ الإتلاف موجب للضمان فإنّ تلف الشيء لنفع آخر موجب لضمان الآخر عند توفّر شروط معيّنة لاسيّما إذا كان الإنتفاع من الآخر باختياره.

وهذا نظير ما لو كانت دابّة ضالة لشخص وقام شخص آخر بحفظها من باب الحسبة على مالكها، فإنّ المالك يكون ضامناً لما بذله الآخر من أمواله لأنّها تلفت لنفع المالك بإذن من الشارع فالتلف لنفع الأوّل يوجب الضمان.

ونظيره ما لو أغمي على الأوّل فقام الآخر ببذل المال لإنقاذه وعلاجه وغيرها من الأمور الحسبيّة، بشرط أمر الشارع بذلك وكون قصد الآخر هو على وجه الرجوع على الأوّل في ما يبذله من دون أن يقصد المجانيّة والتبرّع؛ وهو جمع بين أمر الشارع في تلك الموارد وقاعدة « ما على المحسنين من سبيل ». مضافاً إلى النص الخاص في بعض الموارد المطابق لذلك. وهذه الشروط متوفّرة في المقام بعد كون هذا التصرّف هو يعود نفعه لعامّة المسلمين وقد تقدّم بيان ترخيص الشرع فيه مع عدم نيّة أصحاب الأملاك للمجانيّة. فمقتضاه ايجاب الضمان على بيت مال المسلمين للمالك الشخصي للأرض.

الوجه الثاني: وهو الإعراض، إذ هو مزيل للملك ولكنّه لا ينسجم مع بقاء حقّ الأولويّة، لأنّ فيه زوال الملك من رأس؛ بخلاف الحال على التصوير السابق لأنّه التلف التنزيلي حيث لم يوجب انعدام الملكيّة من رأس بل تبقى آخر درجة من درجات الملكيّة وهي حق الأولويّة وتمثل للإعراض الحاصل للأعيان التي يرميها أصحابها في المزابل في العادة الجارية.

ثمّ إنّ سبب الإعراض تارة يكون تلف الشيء وأخرى عدم الرغبة فيه، وفي المقام منشأ الإعراض هو التلف.

ويمكن أن يقال أنّه إعراض عن أغلب درجات الملكيّة عدا الدرجّة

الباقية من حقّ الأولويّة فإنّ صاحب الأرض لم يعرض عنه فحيث أنّ الإعراض سببه التلف وقد فرض أنّ التلف لا ينافي حقّ الأولويّة فكذلك في الإعراض الناشي منه؛ إلّا أنّ هذا التقريب للإعراض لا يجعله وجهاً مستقلاً مغايراً للوجه السابق.

**الوجه الثالث**: حيث أنّ الشوارع عندما يقام بشقّها في العصر الحديث فإنّها تعبّد بالأسفلت، فيتكوّن على الأرض طبقة من الأسفلت وبالتالي لا يكون مرور المارّ على الأرض مباشرة وإنّما المشي على تلك الطبقة.

ولا يخفى ضعفه حيث أنّه نوع من التصرّف ولو بالواسطة؛ بل أنّ الفضاء من الأرض نفسها.

**الوجه الرابع**: وهو دعوى العلم برضى أصحابها بأن تجعل طرقاً وهذا يحتاج إلى الفحص.

هذا تمام الكلام في شقّ الطرق بلحاظ الصور الثلاثة.

**الوجه الخامس** ـ وهو في خصوص الصورة الثالثة ـ بتقريب أن الإستطراق في مثل هذه الأراضي لا يعدّ تصرّفاً لأنّها بعد ما أزيلت حيطانها ودورها فالمرور عليها لا يعدّ تصرّفاً كما في الأراضي التي لم تبنى.

ودعوى أنّ نفس المرور على الأراضي غير المبنيّة وغير المحجّرة تصرفاً فيها في غاية الاشكال والتكلّف ومن ثمّ يتأمّل في ممانعة صاحب الملك عنه،

بل قد اشتهر في الكلمات جواز عديد من التصرّفات في الأراضي الوسيعة كالوضوء والجلوس والنوم ونحوها من التصرّفات؛ وقد جعل أحد وجوه جواز ذلك عدم عدّه تصرّفاً في الأرض وذلك:

إمّا لأنّ الملكيّة المتعلّقة بالأرض بنفسها ضيقة وليس لها اتّساع وإطلاق بحيث تمانع عن هذا الإنتفاع، نظير ما يقال أنّ الإتّكال على جدران الدور لا يعدّ تصرّفاً في تلك الأبنية فليس للمالك أن يمانع عن هذا الإنتفاع، ونظير الإنتفاع من النور الساطع من الدار إلى الخارج في الطريق.

وإمّا لأن الملكيّة وإن كانت مطلقة ولكنّها مخصّصة بأدلّة نظير قوله عليه السلام: «إنّ المسلمين شركاء في الماء والنار والكلاء»[1] ونحوه. والظاهر أنّ الملكيّة بنفسها كاعتبار عقلائيّ غير مطلقة بل هي كذلك في مفاد الأدلّة.

***

١. ب٥/ أبواب احياء الموات/ ١.

(مسألة ٤٧): المساجد الواقعة في الشوارع المستحدثة الظاهر أنّها تخرج عن عنوان المسجديّة وعلى هذا فلابدّ من التفصيل بين الأحكام المترتّبة على عنوان المسجد الدائرة مداره وجوداً وعدماً وبين الأحكام المترتّبة على عنوان وقفيّته.

ومن الأحكام الأولى حرمة تنجيس المسجد ووجوب إزالة النجاسة عنه وعدم جواز دخول الجنب والحائض فيه وما شاكل ذلك فإنّها أحكام مترتّبة على عنوان المسجديّة فإذا زال انتفت هذه الأحكام وإن كان الأحوط ترتيب آثار المسجد عليه.

ومن الأحكام الثانية عدم جواز التصرّف في موادها وفضلاتها كأحجارها وأخشابها وأرضها ونحو ذلك وعدم جواز بيعها وشرائها.

نعم يجوز بيع ما يصلح بيعه منها بإذن الحاكم الشرعي أو وكيله وصرف ثمنها في مسجد آخر مع مراعاة الأقرب فالأقرب.

وكذا يجوز في هذه الحالة صرف نفس تلك المواد في تعمير مسجد آخر.

**ومن ذلك يظهر حال المدارس الواقعة في تلك الشارع وكذا الحسينيّات فإنّ انقاضها كالأحجار والأخشاب والأراضي وغيرها لا تخرج عن الوقفيّة بالخراب والغصب فلا يجوز بيعها وشراؤها.**

**نعم يجوز ذلك بإذن الحاكم الشرعي أو وكيله وصرف ثمنها في مدرسة أو حسينيّة أخرى مع مراعاة الأقرب فالأقرب أو صرف نفس تلك الانقاض فيها.**

يقع البحث في المساجد بخصوصها حيث أنّ وقفها يختلف عن وقف بقيّة العناوين لكونه تحريراً لرقبة الأرض؛ والأوقاف الأخرى قد تكون ملكاً مسبّلاً على النوع أو على الطبيعة أو على الصنف فيكون له مالك، أو يبقى على ملك الواقف.

وعلى أيّ حال في بقيّة الأوقاف لا تخرج رقبة العين على ملك الواقف أو ملك الموقوف عليهم لأنّ تسبيل الثمرة أو المنفعة وتحبيس العين الذي هو تعريف الوقف لا يقتضي النقل؛ وهذا بخلاف الحال في المساجد فإنّها تحرير لرقبة العين وتشعير لها ـ كما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله ـ فهي محل للعبادة وخارجة عن ملك أحد.

والتحرر هو مضمون عنوان المسجديّة، فكيف يفرض الماتن رحمه الله

التفكيك بينهما بأن ينعدم عنوان المسجديّة ولا تنعدم الوقفيّة حيث أنّ التحرير في المساجد يعني أنّها حرّرت عن ملك أي مالك سابق ولاحق، فتكون رقبتها لأجل الإنتفاع العام من دون قابليتها لأن تملك، فتحريرها بمقتضى المسجديّة؛ ومع عدم عنوانها كيف يبقى الأثر ولا يبقى المقتضي المؤثّر.

**ولك أن تقول:** كيف يكون التفكيك بين عنوان الموقوف عليه وعنوان الوقف لأنّ الغرض من الوقف أن يكون في ضمن عنوان خاصّ لا في مطلق الوقف والواقف حينما يوقف وقفاً معيّناً لأن يحبس العين ويسبّل المنفعة في جهة خاصّة، فانشاؤه ليس بعنوان الطبيعي الكلّي بل الطبيعي المنشأ في ضمن المورد والفرد الخاصّ، كما هو المعتاد في موارد الإنشاء أنّه مقيّد بمورد خاص.

هذا، لكنّ المتسالم عليه في باب الوقف بقاء كلّي الوقف إذا انتفى العنوان الخاص الذي أوقف عليه. والفارق بين باب الوقف وبين سائر أبواب العناوين الإنشائيّة أنّ المنشأ في سائر الأبواب ليس إلّا إنشاء الطبيعي في ضمن مورد خاص ولا يكون فيها إنشاءان في استعمال واحد بخلاف باب الوقف حيث قرّر وقرّب أنّ فيه انشاءين، انشاء لمطلق الطبيعي وإنشاء لمورد خاص من باب تعدّد المطلوب. ولذلك أفتوا بجواز صرف ثمن أحجارها

وموادها وفضلاتها في مسجد آخر مع مراعاة الأقرب فالأقرب عند زيادتها أو خرابها أو نحو ذلك من الصور التي يمتنع صرف الوقف في جهة الموقوف عليه الخاصّة.

ومستند ذلك: أنّ الوقف إنشاء للطبيعي كغرض ومطلوب أوّل للواقف، بقرينة إرادة الواقف أن تدر عينه عليه بالأجر والمنفعة طوال مدّة عمر بقاء العين. ولذا لو سأل أن هذا المورد الخاص بعد أمد من الدهر سوف ينعدم فهل تريد أن ينعدم عنك الثواب فإنّه يجيب بإرادة صدقة جارية ولو ضمن عنوان آخر؛ فإرادة الصدقة الجارية سواء تلفّظ بها أم أضمرها دالّة على تعدّد المطلوب، نظير ما لو اشترى في باب البيع عبداً على أنّه كاتب فتخلّفت الصفة فإنّه لا يبطل البيع لأنّ الكتابة مطلوب في مطلوب وإنشاء للشرط في ضمن إنشاء البيع، غاية الأمر أنّه في مثال البيع المنشأان هما بنحو العرضيّة، وفي باب الوقف بنحو الطوليّة فإذا بطل أحدهما لا يبطل الآخر بل الحال كذلك في باب الوصايا.

ثمّ إنّه قد يشكل في تحقّق المسجديّة في بعض الأراضي لعدم تحقّق الملكيّة التامّة. بيان ذلك: إنّ الأراضي التي توقف مسجداً مختلفة الحال بلا ريب؛ فبعضها مفتوح عنوة التي تكون ملكاً للمسلمين وبعضها من الأنفال وبعضها التي أسلم أهلها عليها.

فأمّا التي تكون مفتوحة عنوة فحيث أنّها ملك للمسلمين فالواقف لا يملك فيها إلّا حقّ الأولويّة وحق الإستيجار وهو نظير حقّ الخلو والسرقفليّة وقد ورد بذلك النصوص فيها المعترضة لبيعها.

وأمّا الأراضي التي أسلم عليها أهلها ففيه وجهان: الأوّل: أنّها ملك لهم بملكيّة عامّة لا خاصّة لخصوص هذا القطر. الثاني: أنّها ملك لهم بملكيّة خاصّة بنحو الإستغراق.

أمّا الأراضي الأنفال، فالمشهور ذهب إلى أنّها تملك بالإحياء، وذهب جماعة إلى أنّ الإحياء يوجب حقّ الأولويّة لأنّ الأرض كلّها للإمام بمعنى ولاية مقام الإمامة على الأراضي وحكومته الشرعيّة لا أنّه ملك لعامّة المسلمين لاسيّما وأنّ ذلك الحقّ يتطاول إلى قرون. والأراضي المفتوحة عنوة بعد كونها ملكاً للمسلمين فلا تملك رقبتها؛ وكذلك على القول الآخر في الأراضي الأنفال فلا يكون للواقف إلّا حقّ متعلّق بالعين دون الملك التام.

ويدفع بأنّ المسجديّة عنوان قائم بالبنيان والجدران فيصحّ وقف ذلك الحق ضمناً ويترتّب على ما تقدّم من الأقسام؛ نظير ما قيل بصحّة وقف الطابق العلوي في العمارة مسجداً دون الطابق الأرضي. فعنوان المسجديّة لا يتقوّم بملكيّة العرصة بل يمكن أن يتمّ عنوانها بالفضاء.

مضافاً إلى أنّ الحقّ ـ كما هو الصحيح ـ ملكيّة ضعيفة فتحرر السلطنة

الضعيفة مع تحرير ملكيّة البنيان وأجزاءه. وعلى ذلك فإذا خرب المسجد بخراب الجدران وغيرها من الأجزاء يشكل بقاء المسجديّة لأنّ الفرض أنّ العين لم تكن مملوكة والمسجديّة متقوّمة عمدة بالجدران وهي زائلة الآن، غاية الأمر حقّ الأولويّة إن كان باقياً فهو وقف.

ولا يشكل تفكيك بقاءه عن بقاء المسجديّه وذلك لما قرّر في باب الوقف من تعدّد المطلوب في الأوقاف؛ فمن ثمّ يصرف الوقف في جهات قريبة لجهة الوقف بعد امتناع الصرف فيها الأقرب فالأقرب إليها. وإن لم يكن باقياً فتنتفي الوقفيّة.

فالمحصّل أنّ رقبة العين إن لم تكن مملوكة للمالك فبخراب الجدران ونحوها تبطل المسجديّة، وأمّا حقّ الأولويّة فهو باق ولكنّه لا يصحّح بقاء المسجديّة. فانتفاء المسجديّة ظاهر وإن بقي حقّ الأولويّة وتبقى الوقفيّة بهذا المقدار.

وأمّا الحال في الأراضي المملوكة للواقف كالتي أسلم أهلها عليها طوعاً على أحد القولين أو أراضي الأنفال على قول المشهور ففيها وجهان، بل قولان:

الأوّل: إنّ المسجديّة غير قابلة للزوال لأنّها تحرير للملك والملك المحرّر لا يعود إلى الإباحة الأصليّة كي يدخل في ملك شخصيّ جديد.

الثاني: إنّها قابلة لزوال عنوان المسجديّة عرفاً والعنوان ليس تكويناً ولا

تعبدياً محضاً، إذ المفروض إمكان التفكيك بين المسجديّة والوقفيّة، بل لو بنى وسلم أنّ المسجديّة في النظر والإعتبار الشرعي غير زائلة فإنّ ذلك لا يوجب ترتّب الأحكام المسجديّة على الأراضي المبدّلة طرقاً وشوارع، لانصراف أدلّة الأحكام عنها. ومنشاؤه أنّ العرف لا يتعاطى معها بعنوان المسجديّة وهذا كاف في الإنصراف.

ثمّ إنّ هناك منشأ آخر للقول الثاني وهو الفرق بين المشاعر في مثل مكّة ونحوها وبين مشعريّة عموم المساجد لكون مشعريّة المساجد مسبوقة بالملك الخاص ومتولّدة منه فلا يمكن أن تكون حدودها أوسع من الملك السابق لو قدر بقاء وعدم تحوّله إلى المشعريّة، فهي ملك أعتق رقبته؛ والملكيّة السابقة ـ كما تقدّم بيانه ـ محدودة من الأوّل بعدم مزاحمتها لمنافع المدينة فالأرض من الابتداء هي متعلّقة لحقّ حريم المدينة فهي محقوقة لها ولا يمكن أن يسلب ذلك الحق للمدينة عن هذه الأراضي بل غاية الأمر هو استطاعة المالك أن يسلب عنها سلطنته عليها ويجعلها معتقة من تلك الناحية فقط، وعتقه هذا لا يسلب حقّ حريم المدينة عن الأرض لاسيّما بعد تبيّن أنّ حريم المدينة وملكيّتها مقدّم على الملكيّة الخاصّة.

هذا مضافاً إلى أنّ ولاية الإمام عليه السلام على الأرض مسلّمة عند الكلّ للروايات المستفيضة من قبيل أنّ الأرض كلّها للإمام وغيرها. ومقتضى

ذلك بحسب القاعدة هو تقدّم ولايته وسلطنته على الأملاك الخاصّة وحينئذ فلو بنى على نيابة الفقيه عن المعصوم في هذه الجهة يمكن القول بجواز شقّه الشوارع المستحدثة خلال أرض المسجد عند اضطرار نفع العام لأهالي المدينة إلى ذلك والحاجة الشديدة إلى هذا المرفق من الخدمات العامّة.

وقد تقدّم الجواب عن اشكال انفكاك عنوان الوقف عن المسجديّة وأنّ التحرير وليد عنوان المسجديّة إذ التحرير إعتاق للملكيّة رقبة العين والتشعير إضافة رقبة العين إلى الله تعالى وأيّ عين تضاف بإضافة اعتباريّة إليه تعالى فلا يمكن فرض اضافتها بعد ذلك بإضافة خاصّة أخرى للملاّك فبانعدام المسجديّة ينعدم الموضوع وتبقى جهة التحرير دون التشعير، أي جهة الإضافة. فتبقى الوقفيّة من دون المسجديّة.

هذا في ما يقدّر بقاء للملكيّة الخاصّة لولا الوقف وإلّا فلا تبقى الوقفيّة أيضاً لأنّها تابعة لحدود الملكيّة الخاصّة فتلخّص أنّه في ما إذا لم يكن في شقّ الشوارع والطرق منفعة ضروريّة للمدينة ولا بنحو الأولويّة ينتفي عنوان المسجديّة بالاستطراق وتبقى الوقفيّة وإلّا فتنتفي الوقفيّة أيضاً.

والكلام في الحسينيّات والمدارس ونحوها هو الكلام في المساجد إلّا أنّ الفرق بينهما هو امتياز المساجد بالتحرير لأنّها ليست ملكاً شخصيّا ولا ممّا ينافي جهة الوقف وقيل بورود الإشكال في الأملاك الخاصّة.

(مسألة ٤٨): يجوز العبور والمرور من أراضي المساجد الواقعة في الشوارع وكذلك الحكم في أراضي المدارس والحسينيّات.

(مسألة ٤٩): ما بقي من المساجد إن كان قابلاً للإنتفاع منه للصلاة ونحوه من العبادات ترتّب عليه جميع أحكام المسجد وإذا جعله الظالم دكّاناً أو محلاً أو داراً بحيث لا يمكن الانتفاع به كمسجد فهل يجوز الإنتفاع به كما جعل أي دكاناً أو نحوه فيه تفصيل:

فإن كان الإنتفاع غير مناف لجهة المسجد كالأكل والشرب والنوم ونحو ذلك فلا شبهة في جوازه وذلك لأنّ المانع من الإنتفاع بجهة المسجديّة إنّما هو عمل الغاصب وبعد تحقّق المانع وعدم امكان الإنتفاع بتلك الجهة لا مانع من الإنتفاع به في جهات أخرى نظير المسجد الواقع في طريق متروك التردّد فإنّه لا بأس بجعله مكاناً للزراعة أو دكاناً.

نعم لا يجوز جعله مكاناً للأعمال المنافية لعنوان المسجد كجعله ملعباً أو ملهى وما شاكل ذلك، فلو جعله الظالم مكاناً لما ينافي العنوان لم يجز الإنتفاع به بذلك العنوان.

لم يبحث الماتن رحمه الله في إيقاع الإيجار على منافع المسجد لأنّ جواز الايجار مبنيّ على مقدّمات عديدة:

أحدها: عدم الحرمة التكليفيّة لذلك الإنتفاع - أي الجواز التكليفي بالمعنى الأعمّ - لأنّه إذا حرم تكليفاً الإنتفاع تكون الإجارة على منفعة محرّمة، فتبطل.

ثانياً: إنّ منافع المسجد - غير الموقوفة في جهة المسجديّة - تعدّ من المباحات الأصليّة وليست من المملوكات ومن ثمّ لا ضمان في اتلافها والإنتفاع منها، فلا تقع الإجارة عليها إذ الإجارة إنّما تقع على الشيء المملوك.

ويمكن الجواب عن هذه المقدّمة المانعة أولاً: بأنّه لا تلازم بين عدم ضمانها بالإتلاف وعدم صحّة الإجارة عليها، وذلك كما في منافع الحر فإنّها لا تضمن بالإتلاف ولكنّه يصحّ تمليكها بالإجارة فإنّ المسجد موقوف على المنافع العامّة وهي العبادات عموماً ومن ثمّ هو صدقة جارية قد سبّلت منفعته، فيكون بمنزلة الأراضي المفتوحة عنوة حيث أنّ العين محبوسة المنفعة مسبّلة في المصالح العامّة، فيصحّ تمليكها بالإجارة.

ثانياً: أنّ دعوى عدم الضمان - وإن أرسلت في الكلمات إرسال المسلّمات - ممنوعة لأنّ منافعه من موارد انتفاع عموم المسلمين وماليّته محترمة في

جعل الإعتبار العقلائيّ.

ثالثها: إنّ المساجد محرّرة وهي مشاعر فلا تقبل التمليك ولا تدخل في ملك أحد وكذلك الحال في منافعها تبعاً لأعيانها.

ويمكن الجواب عن هذه المقدّمة أولاً: أنّ كونها من الصدقة يدفع كون تشعيرها على نحو المشاعر كعرفات ومنى فحيث أنّ المسجد صدقة جارية قد سبّلت منفعته فمنفعته ممّا تقبل التمليك.

وثانياً: يمكن تصوير أنّ مقتضى الإجارة هو تمليك الانتفاع لا المنفعة كما هو الحال في عديد من موارد الإجارات.

وثالثاً: يمكن أن يقال بأنّ منافع المسجد من قبيل آلات المسجد وأدواته المملوكة للمسجد القابلة لتمليك الغير لأنّ التحرير والوقف إنّما هو لرقبة عين المسجد، وأمّا توابعه فهي مملوكات له حكمها يتبع مصلحة الوقف.

ورابعاً: أنّ البناء على زوال المسجدية بعد زوال البنيان والجدران ورسوم المسجديّة وبقاء خصوص الوقفيّة يقتضي ترتيب أحكام الوقف العامّة عليه.

ثمّ لا يخفى أنّ البناء على عدم جواز التصرّفات المنافية لعنوان المسجد يتنافى مع دعوى زوال المسجديّة، فإن كان المراد بالمنافاة المضادّة لجهة الوقف فكلّ انتفاع ولو كان مباحاً ـ إذا كان شاملاً لكلّ منافع المسجد ـ

ينافي عنوان المسجديّة وإن كان المراد من التصرّفات المنافية المذكورة في المتن ـ كعنوان المزرعة أو المرعى أو المخزن أو نحوها ـ خصوص ما يوجب الإهانة والإستهانة والهتك فالتفصيل في محلّه.

ثمّ إذا كان عنوان المسجديّة باقياً فلا يجوز هتك المسجد، فيحرم الإنتفاع بما ينافي عنوان المسجديّة، وإن كان غير باق عدا الوقفيّة فاللازم مراعاة الأقرب فالأقرب لأنّه محرّر عن الأملاك الفرديّة والعامّة فلا يصحّ الإنتفاع به على نمط الإنتفاع بالمرافق العامّة.

ثمّ إنّه لو غصب غاصب منافع المسجد فظاهر الكلمات يدلّ على عدم الضمان، لأنّ هذه المنافع لا مالك لها وأنّها من المنافع المتروكة المباحة. إذ الواقف قد وقف منافع الأرض التي يستفاد منه لجهة العبادة وأعرض عن بقيّة المنافع هدراً، فلا يكون اتلاف المنافع موجبا للضمان لاشتراط وقوعه في ما هو ملك ولو جهة عنوانية.

ولكنّك عرفت إمكان تصوير الضمان، حيث أنّ عنوان المسجد وإن كان محرّراً وغير مملوك، إلّا أنّ منافعه من موارد انتفاع عموم المسلمين وماليته محترمة في جعل الإعتبار العقلائي في الملل والنحل المختلفة حيث يبنى لديهم على الضمان في اتلاف بيوت العبادة كلّ ملّة بحسبها.

فلو أنّ قوماً جمعوا المال مشاركة وبنوا داراً لعبادتهم وطقوسهم ممّا تفك

فيه رقبة العين ثمّ أتلفها غاصب، فإنّهم يلزموه بالضمان. وقد تعدّ حرمة تخريب المساجد امضاء لهذا البناء العقلائي. هذا مضافا إلى ما قدّمناه فلاحظ. فالضمان لما له ماليّة، متّجه ولو لعنوان المشعر ومن ثمّ بنوا عليه في آلات المسجد المملوكة له.

**(مسألة ٥٠): مقابر المسلمين الواقعة في الشوارع، إن كانت ملكا لأحد فحكمها حكم الأملاك المتقدّمة، وإن كانت وقفاً فحكمها حكم الأوقاف، كما عرفت. هذا إذا لم يكن العبور والمرور عليها هتكاً لموتى المسلمين وإلا فلا يجوز.**

لمنافاته لكلّ من جهة الوقفيّة ـ حيث أنّ الوقف لأجل دفن موتى المسلمين ـ وجهة صيانتهم ومراعاة أبدانهم وحرمتهم ولأنّ العبور والمرور هتك لموتى المسلمين وحرمتهم موتى كحرمتهم أحياء.

**وأمّا إذا لم تكن ملكاً ولا وقفاً فلا بأس بالتصرّفات فيها إذا لم يكن هتكاً.**

إنّ نفس الدفن حيازة لتلك البقاع فهي حقّ أو ملك لمن دفن فيها. فحكمها حكم الأملاك الشخصيّة، فإخراج هذا الفرض عن الفرض الأوّل محلّ تأمّل. بل لك أن تقول: إنّ تعاطي المسلمين الدفن فيها هو حيازة لتلك الأرض وقفاً معاطاتياً لها كمقبرة.

**ومن ذلك يظهر حال الفضلات الباقية منها. فإنّها على الفرض الأوّل لا يجوز التصرّف فيها وشراؤها إلا بإذن مالكها.**

وعلى الفرض الثاني لا يجوز ذلك إلا بإذن المتولّي وصرف ثمنها في مقابر أخرى للمسلمين مع مراعاة الأقرب فالأقرب.

وعلى الفرض الثالث يجوز ذلك من دون حاجة إلى إذن أحد.

## مسائل الصيام والصلاة

(مسألة ٥١): لو سافر الصائم جوّاً بعد الغروب والإفطار في بلده في شهر رمضان إلى جهة الغرب، فوصل إلى مكان لم تغرب الشمس فيه بعد، فهل يجب عليه الإمساك إلى الغروب؟

الظاهر عدم الوجوب حيث أنّه قد أتمّ الصوم إلى الغروب في بلده ومعه لا مقتضى له كما هو مقتضى الآية الكريمة ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[1]

محور هذه المسائل أغلبها أنّ أدلّة الصيام والصلاة منوطة بالأوقات المضافة إلى المكلّف لا إلى المكان والزمان بقول مطلق. فإذا أدّى ما هو وظيفته فقد سقط عنه الوجوب. ومن ثمّ لو استطاع بتوسّط الوسائل

---

١. البقرة/ ١٨٧.

النقليّة الحديثة أن يلاقي نفس هذا اليوم الذي ذهب عنه مرّة أخرى فلا يحقق له وجوباً آخر.

والوجه في ذلك أنّه لا يجب ـ بحسب الأدّلة ـ على المكلّف بالنسبة إلى الصلاة، في اليوم أكثر من سبعة عشر ركعة، كما أنّ الواجب عليه في شهر رمضان صيام المدّة، فلا يتكرّر الوجوب بالنسبة إلى الظرف الزماني الواحد.

نعم، لو أغمضنا النظر عن تحديد عدد الصلوات المفروضة اليوميّة وعن تحديد الصيام، لكان مقتضى القاعدة القول بأنّ خطابات الأحكام تدور مدار المكان والزمان مطلقاً، لا بلحاظ المكلّف فقط؛ فكلّما وجد الموضوع ـ وهو الزمان الخاص في المكان المتجدّد ـ تجدّد الوجوب ووجب الامتثال مرّة أخرى، إلّا أنّه بقرينة تحديد الأدلّة والقضايا الحقيقيّة للأحكام بالعدد المخصوص يرفع اليد عن ذلك المؤدّى.

نعم، يحتمل قريباً أن يشرع له إعادة الإمتثال، بتقريب أنّ التخصيص والتقييد تارة يرفع المحمول من رأس وأخرى يرفع العزيمة والتنجيز لا الرخصة. وحيث يدور الأمر بين التصرّف في المرحلة الإنشائيّة والحكم وبين التصرّف في المرحلة الفعليّة التامّة فيبنى على القدر المتيقن، أي رفع العزيمة فقط من دون رفع اليد عن الرخصة والتصرّف في المرحلة الفعليّة التامّة. فيشرع له إعادة الصلاة، فتأمّل جيّداً.

بل لك أن تقول، إنّ طبيعيّ الحكم يتحقّق بطبيعيّ الموضوع فهو بالخيار في اختيار امتثال ذلك الحكم بحسب أفراد الموضوع والحكم، فضلاً عن التخيير بين أفراد طبيعي الواجب.

ثمّ إنّ الماتن رحمه الله التزم بعدم الوجوب لو سافر بعد الغروب والإفطار في بلده حيث أنّه قد أتى بوظيفته. وتجدّد الحدّ والموضوع لا معنى له، لكون المدار على المكلّف.

وفيه: إنّ المقام والمثال قد يصوّر أنّه من قبيل توسعة الفرد الواحد وتوسعة بقاء الموضوع الواحد، لا من تجدّد الموضوع وتبدّل الفرد بفرد آخر. فالمكلّف هاهنا بالسفر تجاه الغرب يوسّع يومه وظرف أدائه لصلاة الفريضة أو الصوم، كما أنّه قد يعكس ويضيّقه وهذا بحسب الوسائل الحديثة للسفر متحقّق ومتصوّر؛ فمثلاً لو سافر قبل الغروب بساعة باتّجاه الغرب ووصل إلى المكان الثاني قبل الغروب فيجب الإمساك عليه أيضاً حيث أنّه مدّد يومه. فكذلك يقال بوجوب الإمساك عليه لو سافر بعد الغروب لكونه بمنزلة تمديد اليوم.

إن قلت: إفطاره المتخلل يكون حينئذ مبطلاً لصومه، إذ الفرض أنّه أفطر في بلده.

قلت: إنّ إفطاره في الليل فلا إشكال فيه وإلّا أنّ مصادفته شخص ذلك

النهار مرّة أخرى يوجب الإمساك عليه. والإمساك وإن كان لابدّ من اتصاله بحسب المنسبق الأوّلي من الأدلّة، إلّا أنّه بحسب مقتضى ما تقدّم من أنّه توسعة اليوم الواحد يلزم بقاء الوجوب. فقول الماتن رحمه الله: «لا مقتضي له» محلّ للتأمّل، فالأحوط هو الإمساك لإحراز صحّة الصوم.

ومن ذلك يتبيّن أنّه لو صام ثلاثين يوما، ثمّ ذهب إلى بلاد في أقصى الغرب وكان اليوم فيه يوم الثلاثين فلا تتعلّق به حرمة صوم يوم العيد، لأنّ موضوع الحرمة هو يوم العيد والفرض عدمه في ذلك البلد.

وهذا المثال دالّ على امكان التفكيك في الأحكام الشرعيّة الواقعيّة بين الشيء وبين لوازمه؛ وذلك لأجل عدم تحقّق الموضوعات الخاصّة لتلك اللوازم؛ فالملازمة بينهما ليست مطلقة في الحقيقة؛ بل الأحكام تدور مدار موضوعاتها، وإن أوجب التفكيك بين اللوازم الواقعيّة. فكذلك الحال في اتصال الصوم باتصال النهار في الفرع المتقدّم فإنّه لازم من لوازم وجوب صوم اليوم وقد يتصوّر الإنفكاك بينهما.

(مسألة ٥٢) لو صلّى المكلّف صلاة الصبح في بلده ثمّ سافر إلى جهة الشرق فوصل إلى بلد لم يطلع فيه الفجر بعد، ثمّ طلع أو صلّى صلاة الظهر في بلده ثمّ سافر جوّاً فوصل إلى بلد لم تزل الشمس فيه بعد ثمّ زالت أو صلّى

**صلاة المغرب فيه ثمّ سافر فوصل إلى بلد لم تغرب الشمس فيه، ثمّ غربت فهل تجب عليه إعادة الصلاة في جميع هذه الفروض وجهان: الأحوط وجوب الإتيان بها مرّة ثانية.**

في النسخة المطبوعة فرض السفر إلى جهة الشرق ولعلّه من سهو القلم أو الطباعة، والمراد هو السفر إلى جهة الغرب.

وعلى أيّ تقدير فلابدّ من بيان الحكم في التقديرين كما أنّ العبارة في الفرضين اللاحقين مطلق.

فنقول: إن كان السفر باتّجاه الشرق فما يصادف من دخول الفجر أو الزوال أو الغروب هو من يوم جديد غير الذي كان قد صادفه؛ فمن ثمّ يجب عليه أداء الصلاة لذلك اليوم الجديد بدخول وقتها وليست هي إعادة للصلاة السابقة كي يقع الترديد في الحكم وإن كان الفاصل الزمني بين اليومين طواه المكلّف ببضع ساعات قليلة.

وإن كان السفر باتّجاه الغرب فليس أوقات التي يصادف دخولها هي من يوم جديد، بل هي نفس اليوم الذي كان فيه. غاية الأمر قد تجدّد وجوده للمكلّف بعد ما كان قد انصرم وانعدم، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الوجوب كما مرّ في المسألة السابقة وإن شرع التكرار له.

(مسألة ٥٣): لو خرج وقت الصلاة في بلده كأن طلعت الشمس أو غربت ولم يصلِّ الصبح أو الظهرين، ثمّ سافر جوّاً فوصل إلى بلد لم تطلع الشمس فيه أو لم تغرب بعد، فهل عليه الصلاة أداء أو قضاء أو بقصد ما في الذمّة؟
فيه وجوه: الأحوط هو الإتيان بها بقصد ما في الذمّة أي الأعمّ من الأداء والقضاء.

أقول: إن كان السفر إلى جهة الغرب كي يكون إبقاء لنفس اليوم الشخصيّ فالأقوى هو الإتيان بها أداء ـ بلا ترديد في البين ـ لأنّه نفس اليوم الذي فات منه في البلد الأوّل، وإن كان السفر إلى جهة الشرق فيجب عليه صلاتان: الأولى: أداء لدخول وقت يوم جديد كما مرّ، والثانية: قضاء لما قد فاته فلا يتقيّد بداخل الوقت وإن كان أحوط.

(مسألة ٥٤): إذا سافر جوّاً وأراد الصلاة فيها، فإن تمكّن من الإتيان بها إلى القبلة واجدة لسائر الشرائط صحّت وإلا لم تصح إذا كان في سعة الوقت بحيث يتمكّن من الإتيان بها إلى القبلة بعد النزول من الطائرة.
وأمّا إذا ضاق الوقت وجب عليه الإتيان بها فيها وعندئذ

**إن علم بكون القبلة في جهة خاصّة صلّى نحوها.**

**وإن لم يعلم صلّى إلى الجهة المظنون كونها قبلة وإلا صلّى إلى أيّ جهة شاء، وإن كان الأحوط الإتيان بها إلى أربع جهات.**

**هذا في ما إذا تمكّن من الإستقبال وإلا سقط عنه.**

لأن الصلاة لا تترك بحال.[1] وهذه القاعدة مخصّصة بمقتضى قاعدة لا تعاد فيستفاد منها جعل البدائل وإن عجز عن الأركان. وبقيّة ما في المتن واضح.

**(مسألة ٥٥): لو ركب طائرة كانت سرعتها سرعة حركة الأرض وكانت متّجهة من الشرق إلى الغرب ودارت حول الأرض مدّة من الزمن، فالأحوط الإتيان بالصلوات الخمس في كلّ أربع وعشرين ساعة.**

**وأمّا الصيام فالظاهر عدم وجوبه عليه، وذلك لأنّ السفر المذكور إن كان في الليل فواضح وإن كان في النهار فلعدم الدليل على الوجوب في مثل هذا الفرض.**

**وأمّا إذا كانت سرعتها ضعف سرعة الأرض فعندئذ**

---

١. ب١/ من أبواب المستحاضة/ ٥.

بطبيعة الحال ـ تتمّ الدورة في كلّ اثني عشر ساعة. وفي هذه الحالة هل يجب عليه الإتيان بصلاة الصبح عند كلّ فجر وبالظهرين عند كلّ زوال وبالعشائين عند كلّ غروب؟ فيه وجهان: الأحوط بل الأظهر الوجوب.

نعم لو دارت حول الأرض بسرعة فائقة بحيث تتمّ كلّ دورة في ثلاث ساعات مثلاً أو أقل، فعندئذ اثبات وجوب الصلاة عليه عند كلّ فجر وزوال وغروب بدليل مشكل جداًّ، فالأحوط الإتيان بها في كلّ أربع وعشرين ساعة.

ومن هنا يظهر الحال ما إذا كانت حركتها من الغرب إلى الشرق وكانت سرعتها مساوية لسرعة حركة الأرض. وفي هذه الحالة الأظهر وجوب الإتيان بالصلوات في أوقاتها وكذا الحال فيما إذا كانت سرعتها أقل من سرعة الأرض. وأمّا إذا كانت سرعتها أكثر من سرعة الأرض بكثير بحيث تتمّ الدورة في ثلاث ساعات مثلاً أو أقل، فيظهر حكمه ممّا تقدّم.

إنّ مراد الماتن رحمه الله من فرض الحركة تجاه الغرب على ثلاث صور:

فتارة تكون الحركة تجاه الغرب بنحو لا تتغيّر الساعة التي كانت في البلد الأوّل، أي لو كانت الساعة ساعة الزوال فيسافر حول الأرض من الشرق

إلى الغرب بنحو يوجب استمرار تعامد الشمس على رأسه، أو لو كان في الليل في ساعة معيّنة منه، بقيت تلك الساعة في الجوّ الذي يحيط بحركته. والحاصل أنّه إن كان نهاراً فلا يتبدّل وإن كان ليلاً فلا يتبدّل، فيكون الدوران حول الأرض في كلّ أربع وعشرين ساعة.

وتارة تكون الحركة حول الأرض في كلّ اثني عشر ساعة، فيطوي في كلّ أربع وعشرين ساعة دورتين حول الأرض.

وتارة تكون الحركة حول الأرض في أقلّ من ذلك كثلاث ساعات ونحوها.

وهذه الصور الثلاث كما تفرض في اتجاه الشرق إلى الغرب، تفرض في اتجاه الغرب إلى الشرق. كما أنّ الكلام تارة حول حكم الصلاة وأخرى حول حكم الصيام.

أمّا حكم الصلاة: فالصحيح فيه ـ بحسب ما تقدّم ـ هو وجوب أداء الصلوات بحسب الفرد في كل اليوم، لا بحسب تجدّد دخول الوقت فقط، كما عرفت. وهذا واضح في الصورة الثانية والثالثة، لمواجهة المسافر في كلتا الصورتين من الشقين تعدّد اليوم. فإن كان يوماً جديداً فيجب عليه الصلاة وإن كان يوما قديماً فلا يجب عليه الإعادة، كما مرّ توضيحه.

وأمّا الصورة الأولى: فهي وإن لم تدخل عليه بقيّة أوقات الصلوات

الأخرى فيتخيّل أنّ مقتضى القاعدة هو عدم وجوب بقيّة الصلوات عليه، إلّا أنّه بحسب ما ورد من الروايات المتواترة من جعل خمس فرائض في اليوم والليلة، فيلزم بإتيانها من الأربع وعشرين ساعة؛ وذلك لأنّ حقيقة الزمان هي المقدار المتولّد من حركة الأرض حول نفسها ويتمّ اليوم بالحركة الدوريّة دورة تامّة. والمفروض أنّه قد طواها دورة تامّة وإن كان مصاحباً مع النهار. فليس حقيقة اليوم كما هي زمانيّة متقوّمة بالضوء والظلمة وإنّما هما صفتان ملازمتان للمقدار الزمني المتولّد من الحركة. وهذه نكتة نافعة في ما سيأتي من المسائل في أحكام أوقات البلاد التي تقرب القطب الشمالي والجنوبي.

ثمّ إنّه يوضع الخمس فرائض بتنصيف الليل والنهار وتربيع النهار وبنحو يدخل في الحدّ كقدر متيقّن.

وأمّا الصيام: ففي الصورتين الأخيرتين ـ الثانية والثالثة ـ يراعى اليوم بلحاظ المبدأ والمنتهى، سواء سبب سفره طول اليوم كما لو كان باتجاه الغرب، أو سبب سفره قصرُ اليوم؛ بلغ ما بلغ في استطالة اليوم وبلغ ما بلغ في قصر اليوم. وإن كان الأحوط في القصر المفرط القضاء.

وأمّا في الصورة الأولى: فإن كان مصاحباً لليل فالأقوى هو تصنيف الدورة إلى جانب ليلي ونهاري وجعل النصف الثاني بمنزلة النهار.

**وقد يشكل** بأنّ موضوع الصيام ليس هو فقط الدورة الزمنية، بل لموضوعه جزء آخر وهو طلوع الفجر والنهاريّة. والمفروض أنّه لم يتحقق لديه الجزء الثاني. فهو وإن دخل عليه الشهر وشهد الشهر إلّا أنّه لم يتبيّن له الخيط الأبيض من الخيط الأسود ليتمّ الصيام نهاراً إلى الليل.

**ولك أن تقول:** إنّ المسافر هذا لو دار ثلاثين دوراً حول الأرض مصاحباً لليل دائما لصدق عليه أنّه لم يتواجد في نهاريات شهر رمضان، بل تواجد طيلة الشهر في ليالي شهر رمضان فلا وجوب للصيام عليه ومن ثمّ لا قضاء عليه. وحال المسافر في هذا الفرض يختلف عن حال البلاد القطبيّة، حيث أنّ في تلك البلاد وان استمرّ لديهم الليل أشهر متعدّدة في الشتاء بحسب القرب والبعد من القطب ويستمرّ لديهم النهار أشهر متعدّدة في الصيف بحسب القرب والبعد من القطب، إلّا أنّه يصدق في حقّهم كلاً من الليل والنهار باعتبار نصفي الدورة لحركة الأرض استدباراً للشمس وابتعاداً عنها وهو الليل أو استقبالاً للشمس واقتراباً منها ـ وإن لم يظهر نورها ـ وهو النهار ومن ثمّ في تلك البلاد لديهم مساء وصباح وإن كانت الظلمة مستمرّة أو كان الضوء مستمرّاً؛ وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ هذا المسافر على الدوام يتواجد في قوس الليل، أي قوس الدورة المستدبرة للشمس، فلا يمرّ عليه النهار حقيقة وكذا في العكس لو كان يتواجد في قوس النهار، دائما

فإنّه لا يمرّ في قوس الليل من دورة حركة الأرض.

قلت: أوّلاً: هذا الإشكال في الفرض لا يختصّ بالصيام، بل يرد على الصلاة أيضاً. فإنّ موضوع كلّ صلاة ليس صرف يوميّة اليوم الجديد والدورة الجديدة لحركة الأرض، بل له جزء آخر أيضاً وهو طلوع الفجر لصلاة الصبح ودخول الزوال في الظهرين وتحقّق الغروب في العشائين.

وأمّا قاعدة «الصلاة لا تسقط بحال» فإنّما هي بلحاظ العجز عن شرائط الواجب لا شرائط الوجوب، فمع عدم تحقّق شرائط الوجوب لا مجرى لهذه القاعدة. بل لو بنى على هذا الإشكال لتوسّع إلى فروض أخرى، كمن يكون على كرة القمر أو كرات أخرى فاللازم الإلتزام بعدم وجوب الصلاة والصيام عليه، لأنّ المسافر في هذا الفرض لم يتحقّق لديه كلا الجزئين، لا الدورة اليوميّة لحركة الأرض ولا الأجزاء الثانية من الطلوع والزوال والغروب، لكنّه كما ترى.

وثانياً: إنّه يمكن أن يلتزم في الصوم بوجوب القضاء وإن لم يجب الأداء؛ بخلاف الصلاة فإنّه إذا لم يجب الأداء فلا يجب القضاء. وذلك لأنّ في الصيام يوجد عموم وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] فأطلق على المسافر وجوب القضاء سواء مرّ عليه النهار أم لم

---

١. البقرة/ ١٨٥.

يمرّ. فالتفكيك بين الصوم والصلاة مع وحدة الموضوع لا وجه له.

وثالثاً: إنّه يمكن أن يلتزم في الصيام أنّ الوجوب متحقق بمجرّد شهود الشهر، وطلوع الفجر ليس إلّا قيد المتعلّق بنحو الواجب المعلّق.

وبعبارة أخرى: أنّ المطلقات الواردة في الصلاة والصيام نظير: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابا مَوْقُوتا﴾[1] و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[2] غير ساقطة في موارد سقوط قيد الوجوب لو بنى على أنّ القيد قيد الواجب بنحو المعلّق فإنّ هذه الأدلّة تدلّ على أهميّة الصلاة والصوم وأنّهما من أركان الدين فهذا ينبّه أنّ أدلّة التقيّد خاصّة بموارد امكان تحقّقها أي أنّ أصل الوجوب بكلّ مراتبه ليس مقيداً بجميع القيود سواء قرّب الإطلاق في الأدلّة بلحاظ الوجوب أو بلحاظ إطلاق المتعلّق[3].

ثمّ إنّ تقسيم اليوم إلى ثلاثة أقسام ففي أحدها يوقع صلاة الظهرين وفي الآخر صلاة الصبح وفي الآخر صلاة المغرب والعشاء، تقريبي لا موجب صناعي يحدده؛ وإنّما هو من جهة المستفاد من فحوى لسان أدلّة التوقيت

---

١. النساء/ ١٠٣.

٢. البقرة/ ١٨٣.

٣. وسيأتي لذلك تتمّة في مسألة ٥٨.

وعلل تشريعها. ثمّ إنّه ممّا ذكرنا يظهر الحال في السفر إلى الكواكب الأخرى.

**(مسألة ٥٦): من كانت وظيفته الصيام في السفر وطلع عليه الفجر في بلد ثمّ سافر جوّاً ناوياً للصوم ووصل إلى بلد آخر لم يطلع عليه الفجر فيه بعد، فهل يجوز له الأكل والشرب ونحوهما؟**

**الظاهر جوازه، بل لا شبهة فيه لعدم مشروعيّة الصوم في الليل.**

قد ذكر في المتن وجهه ولا بأس به. ولابدّ أن يكون السفر مفروضاً باتّجاه الغرب وإلّا لو كان باتّجاه الشرق فيكون قد قصر يومه باستعجال الغروب وقد مرّ بيان حال المسألة في « مسألة ٥١ ».

**(مسألة ٥٧): من سافر في شهر رمضان من بلده بعد الزوال ووصل إلى بلد لم تزل فيه الشمس بعد فهل يجب عليه الإمساك وإتمام الصوم؟**

**الظاهر وجوبه حيث أنّه مقتضى إطلاق ما دلّ على أنّ وظيفة من سافر من بلده بعد الزوال هو إتمام الصوم إلى الليل.**

ولا يعارض هذا الإطلاق ما دلّ على جواز الإفطار لمن يعلم بوصوله قبل الزوال إلى بلد الإقامة أو بلده، وذلك لتحقق الموضوع للوجوب وان انتفى الوجوب بلحاظ الفرد الآخر، إذ لا تعارض بين ما لا اقتضاء له مع ما له الاقتضاء. فإنّ الدليل الذي يدلّ على إفطار ما قبل الزوال ظاهر في من خرج من وطنه أو من بلد الإقامة قبل الزوال.

ولو وصلت النوبة إلى الشك في الوجوب يستصحب الوجوب أو نعود إلى عموم آية ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1] فكلّ سفر يوجب الإفطار، خصّص منه صورة الخروج بعد الزوال؛ والقدر المتيقّن منه في ما إذا بقي الزوال ماضياً.

**(مسألة ٥٨) إذا فرض كون المكلّف في مكان نهاره ستة أشهر وليله ستّة أشهر مثلاً وتمكّن من الهجرة إلى بلد يتمكّن فيه من الصلاة والصوم وجبت عليه. وإلا فالأحوط هو الإتيان بالصلوات الخمس في كلّ أربع وعشرين ساعة.**

أمّا وجوب الهجرة فلمقدمتين:

الأولى: إنّ الفرائض اليوميّة لا يرفع اليد عنها لتشديد الشارع وتأكيده

---

١. البقرة/ ١٨٥.

على أدائها.

الثانية: إنّ الصلاة حيث أنّ قيود وجوبها ـ وهي الزوال والغروب والطلوع ـ قيود للواجب أيضاً، إذ كلّ قيد الوجوب هو قيد الواجب، وهي لا تتحقق في المكان المفروض، فاللازم عليه تحصيلها بعد سقوط قيديّتها للوجوب وبقاء قيديّتها للواجب؛ وبالتالي يجب أن يذهب إلى موضع يتحقق فيه قيود الواجب، لأنّ الوجوب على المكلّف ليس مقيّداً بهذه القيود فالصلاة واجبة مطلقاً فيحكم العقل بتحصيل قيود الواجب كما هو واضح.

إن قلت: الزمان قيد الوجوب فكيف يلزم بتحصيل قيد الوجوب؟

قلت: إنّ قيود الوجوب وإن لم يلزم تحصيلها، إلّا أنّ في المقام قد سقطت قيديّتها للوجوب بعد دلالة الأدلّة المؤكدة المشددة على أهميّة الصلاة مطلقاً. وينبّه على ذلك أنّه لو فرض عدم تحقّق قيود الوجوب وانتفائها بنحو الدوام، فإنّه لا يمكن المصير إلى سقوط الصلاة من رأس وذلك للأدلّة الدالّة على أهميّة الصلاة وأنّها من أركان الدين وأنّها أوّل عقبة يسأل عنها المكلّف في الأعمال.

فهذا ينبّه على أنّ أدلّة التقيد تختصّ بموارد إمكان تحققها، فلا محالة يرفع اليد عن بعض قيود الوجوب، للعلم ـ من الأدلّة الشرعيّة ومذاق الشارع ـ

بوجوب الصلاة وأنّها لا تسقط بحال. أي أنّ أصل الوجوب بكلّ مراتبه ليس مقيّداً بهذه القيود وإنّما هي قيود وجوب في ظرف إمكان تحققها للوجوب التام. والمراتب في الأحكام الشرعيّة ومتعلقاتها معهودة، نظير ما التزم به في قاعدة لا تعاد من أنّها تتصرّف في أدلّة الأجزاء والشرائط في مرحلة الإنشاء وبالتالي كلّ جزء يتقيّد وجوبه الضمني بغير الجهل والنسيان، فيصير وجوب الصلاة على مراتب تبعاً لمراتب الصلاة. فكون قيود الوجوب على المراتب ليست بالأمر الغريب. فلأهميّة وشدّة الملاك في الصلاة نلتزم بأنّ الزمان ليس قيداً لها بكلّ مراتبها.

نعم يجب الهجرة لتحصيل المراتب العالية. ولا يختص وجوب الهجرة بالفرض في هذه المسألة بل يعمّ العديد من الفروض السابقة لأنّ مناط وجوب تحصيل المتعلّق التام موجود فيها.

وأمّا وجه الإحتياط في الإتيان بالصلوات الخمس فهو لما مرّ من أنّه مقتضى الأدلّة الكثيرة الدالّة على أهميّة الصلاة وركنيّتها في الدين؛ وأنّ مقتضاها قوّة وجوب ذلك فضلاً عن الإحتياط.

هذا، ولا يخلو تحقّق الصغرى ـ لوجوب الهجرة المتقدّم ـ عن تأمّل وكلام، وإن كانت كبرى وجوب الهجرة لأداء الصلاة متينة إلّا أنّ الصغرى في المقام ممنوعة؛ فلا تجب الهجرة، وذلك لأنّ اليوم والزوال والغروب

متحقّق لهم وإن كانت الشمس في فصل الصيف ونحوه دائما مشرقة وكذا الليل في فصل الشتاء ونحوه يدوم غشيانه. فإنّ الشمس في الصيف لا تغيب عن القطب الشمالي وما يقرب منه، لميلان الشمس نحو الجزء الشمالي وأوج ذلك مدار السرطان؛ بخلاف ذلك في الشتاء فإنّها تميل نحو النصف الجنوبي وأوج ذلك مدار الجدي فتغيب عن القطب الشمالي وما يقرب منه، فيدوم الليل شهوراً.

وهذا ما يقال عنه من استقبال القطب الشمالي للشمس في الصيف واستدباره لها في الشتاء وعكس ذلك بالنسبة إلى القطب الجنوبي وهذا الذي يسبّب دوام النهار شهورا في الصيف ودوام الليل كذلك في الشتاء.

ولكنّ هذا لا يعني عدم تحقق الدقّة اليوميّة لهم، لأنّ الدور اليوميّة تكويناً مرتبطة ومتوقّفة على حركة الأرض حول نفسها، فاليوم حقيقة موجود. فحينئذ إذا كانت حركة الشمس من الشرق إلى الغرب في صيفهم فهذا هو النهار، إذ هم في عين استقبالهم للشمس، لديهم استقبال واستدبار بها أيضاً مع عدم غيبتها. فقوس الليل والنهار موجود ومتحقق لديهم وقوام قوس الليل والنهار تكويناً ليس بانعدام نور الشمس وتولّده مرّة أخرى، بل إنّ نور النهار وظلمة الليل علامتان على مقدار الحركة، والزمان وليد الحركة لا وليد النور والظلمة. فالمولّد للحركة اليوميّة بمقدار قوس

الليل والنهار هـو حركـة نفـس الـدورة، والموضـوع هـو الزمـان المعـرّف بالعلامة وإن انتفت العلامة ولم يكن لهم نور في الشتاء.

وكذا الحال بالنسبة إلى طلوع الفجر فإنّه عبارة عن كون الشمس واقعـة في الدرجة السادسة عشر تحت الأفـق بحيـث يظهـر البيـاض قبـل طلـوع الشمس وهذا الطلوع للفجر يشير إلى نقطة معيّنـة مـن حركـة الـشمس في الدور اليومي، وهذه النقطة يمكن فلكيّا أن تعيّن وتحسب في الدول القطبيّة وما يقرب منها ويبرمجون نظام حياتهم اليوميّة عليه. ويشهد لذلك تعارض تقويم الساعات اليومي النهاري والليـلي في تلـك الـدول بحـسب المداقـة والحساب الفلكي.

فتخلّص أنّه يمكن أن يحرز الصلاة والـصيام في القطبـين وأمثـالهما مـن دون اشكال في البين.

* * *



# فهرست المصادر

القرآن الكريم

بحار الأنوار ........................................ العلامة المجلسيّ

رجال النجاشي........................................ النجاشي

سند العروة ........................................ محمّد السند

شرح العقائد ........................................ الشيخ المفيد

صراط النجاة ........................................ الشيخ التبريزيّ

الفهرست........................................ الشيخ الطوسي

المسائل المستحدثة ........................................ السيّد الروحاني

المسائل المستحدثة........................................ السيّد السيستاني

مستدرك الوسائل ........................................الميرزا النوري

المغازي ........................................ الواقدي

ملكية الدولة ........................................ محمد السند

النهاية.................................................. ابن الأثير

نهج البلاغة........................................ الشريف الرضي

وسائل الشيعة ................................. الشيخ الحر العاملي

## فهرست المطالب